

School of Theology at Claremont



1001 1396457



JESUS
und die
neutestamentlichen
Schriftsteller
von
Adolf Hausrath



GERMAN



LIBRARY

Southern California
SCHOOL OF THEOLOGY
Claremont, California

Aus der Bibliothek
von
Walter Bauer

geboren 1877
gestorben 1960



JESUS

und die
neutestamentlichen
Schriftsteller



„Wem die Wahrheit etwas ist,
dem sollte sie auch alles sein.“
Heinrich Holzmann.

390
13
1.2

JESUS
und die
neutestamentlichen
Schriftsteller
von
Adolf Hausrath
2. Band



1909
G. Grote'sche Verlags-
buchhandlung Berlin

Alle Rechte vorbehalten

Einband und Buchschmuck
von Heinr. Wiegand, Berlin

Druck von Fischer & Wittig in Leipzig

Inhaltsverzeichnis

Seite

❧	Vierter Abschnitt	❧
---	-------------------	---

Das nachapostolische Zeitalter

I Beginn der Legendenbildung	8
II Die synoptischen Evangelien	44
III Die Apostelgeschichte	134
IV Der erste Petrusbrief	203
V Hebräerbrief und Jakobusbrief	236

❧	Fünfter Abschnitt	❧
---	-------------------	---

Gnostizismus und Katholizismus

I Die Religionsmischung im römischen Reiche . .	283
II Die Logospekulation	303
III Das Logosevangelium	319
IV Die katholischen Briefe	430
V Die Pastoralbriefe	468
VI Rückblick und Ausblick	505

Vierter Abschnitt

Das nachapostolische Zeitalter

I

Beginn der Legendenbildung

Die Auseinandersetzung von Judentum und Christentum ergab sich nach dem Jahre 70 von selbst, da seit der Zerstörung von Jerusalem der gemeinsame Mittelpunkt fehlte. In der Diaspora ging fortin jeder Teil seine eigenen Wege. Jerusalem war ein Schutthaufen und sollte nach dem Willen der Römer ein solcher bleiben wie einst Karthago. Ihre Synagogen wurden den Juden gelassen, und in diese engen Schulhäuser flüchtete nun ihr nationales Leben. Die gemeinsame Tempelabgabe, die ein Band zwischen ihnen gebildet hatte, sowie die jährlichen Reisen zu den Festen hatten aufgehört. Ihre Doppelt-drachme mußten sie jetzt an den Jupiter Capitolinus, das heißt an den kaiserlichen Fiskus, entrichten, und wer sich der Abgabe entziehen wollte, setzte sich gehässigen Untersuchungen aus, ob er beschnitten sei. Mit den noch bis in die Zeit des Antoninus Pius sich fortsetzenden Judentumsaufständen zogen sie sich die Ketten nur tiefer ins Fleisch. Die blühenden Judengemeinden von Alexandrien und Kyrene gerieten in den tiefsten Verfall. Das Betreten von Cypern, von wo Barnabas ausgegangen war, wurde den Juden ebenso verboten wie der heilige Boden von Jerusalem. Der Ton, in dem Apologeten wie Justin von den Juden reden, atmet nicht mehr den Haß auf einen gefährlichen Gegner, sondern Geringschätzung gegen die ohnmächtige Wut eines niedergeworfenen Feindes. Hadrian verbot die Be-

Schneidung überhaupt, Antoninus Pius gestattete sie für Kinder jüdischer Eltern, bestrafte aber die der Proselyten mit Kastration, womit der Übertritt zum Judentum von selbst aufhörte. Die jüdische Propaganda, die im ersten Jahrhundert so große Erfolge gehabt hatte, erlahmte bei dieser gehäuften Schmach. Wer die Psalmen und Propheten hören wollte, mußte sie in den Versammlungen der Christen auffuchen. Je mehr zudem das rabbinische Judentum in Ritualismus und Talmudismus verkümmerte, um so mehr ging die Missionstätigkeit von den Schriftgelehrten auf die Evangelisten über. Selbst der Übertritt von Juden zur christlichen Kirche muß nach der Stärke, mit der das Judentum im Neuen Testamente vertreten ist, fortgedauert haben. So erfüllte sich das Wort, mit dem einst der Apokalyptiker die Christen zu Philadelphia getröstet hatte, als die Juden sie verfolgten: „Ich will machen, daß sie kommen sollen und anbeten zu deinen Füßen und erkennen, daß ich dich geliebet habe.“

Über das äußere und innere Leben der christlichen Gemeinden bis zum Beginn der trajanischen Christenverfolgung haben wir allerdings nur sehr sparsame Nachrichten. Der enthusiastischen Periode folgte nach den Stürmen in Rom und Jerusalem eine stille Zeit, von der wir wenig wissen, vielleicht weil die gewaltsamen Katastrophen die Christen in die Verborgenheit zurückgescheucht hatten, vielleicht auch nur, weil unsere Quellen schweigen. Das prachtvolle Feuer der Apokalypse orientiert uns noch einmal deutlich über den Stand der Gemeinde und ihrer Parteien. Mit ihr aber löschen die letzten Lichter aus. Direkte Berichte fehlen; für das nächste Jahrhundert sind wir oft auf unsichere, indirekte Schlüsse angewiesen, und die Kunst, im Dunkeln zu sehen und sich an den Wänden hinzutasten, ist gerade für die Jahrzehnte nach 70 unentbehrlich, um sich zurecht zu finden. Daß wir über eine spätere Zeit, die uns näher liegt, schlechter unterrichtet sind als über eine ältere, könnte wohl auffallen, aber die Er-

scheinung ist in unserem Falle leicht begreiflich. Das Christentum entwickelte sich während des apostolischen Zeitalters wesentlich innerhalb des jüdischen Staats und hatte Anteil an den Geschicken desselben, die aus Josephus uns bekannt sind. Was Israel anging, ging auch die Nazarener an, und so setzt sich unsere Geschichte des apostolischen Zeitalters stereoskopisch aus den Bildern des Josephus und des Neuen Testaments zusammen. Dagegen die Fragen des römischen Kaiserreichs blieben den Christen fremd. Ihnen war das Reich die *pompa diaboli*, die sie nicht kümmerte. Wir sehen die Christen abseits vom öffentlichen Leben, rein mit religiösen Angelegenheiten beschäftigt, und nur dann nehmen sie von der sie umgebenden Wirklichkeit mit einem lauten Schmerzensschrei Notiz, wenn sie vom Rad der Geschichte blutig gestreift werden. Unser Mangel an sicheren Nachrichten erklärt sich aber auch aus einem irreleitenden literarischen Brauche dieser Zeit. Mit den philosophischen und religiösen Schulen der Hellenen hatten auch die Schriftstellernden Christen die Gewohnheit angenommen, ihren Schriften die Namen der großen Lehrer der Vergangenheit beizulegen, um diese zu ehren und den eigenen Werken leichter Eingang zu verschaffen. Damit war für diese pseudonyme Schriftstellerei die Notwendigkeit gegeben, über die eigene Gegenwart zu schweigen¹⁾. Wenn

¹⁾ Der beste Kenner der philosophischen und religiösen Literatur dieser Zeit, Eduard Zeller, sagt in seinen Vorträgen und Abhandlungen (I, 328): „Wo es sich um Männer der Vorzeit handelte, da kannte die pseudonyme Schriftstellerei dieser Epoche kaum irgend-eine Grenze. Schriftsteller zu erdichten, Leuten, die keinen Buchstaben geschrieben haben, ganze Reihen von Büchern zu unterschreiben, das Neueste in ein graues Altertum zurückzudatieren, die bekanntesten Philosophen Ansichten aussprechen zu lassen, die ihrer wirklichen Meinung schnurstracks zuwiderlaufen — diese und ähnliche Dinge sind gerade in den letzten vorchristlichen und ersten christlichen Jahrhunderten ganz gewöhnlich, und wie plump auch dabei oft der Betrug, wie grell die Verletzung aller geschichtlichen Möglichkeit ist, so ist es doch immer nur ein Ausnahmefall, wenn

wir uns erinnern, wie die ganze apokalyptische Literatur und die der jüdischen Missionstraktate zur Beteuerung der Heiden sich mit erborgten Namen schmückte und nicht minder in der platonischen und pythagoräischen Schule derselbe Brauch gewöhnlich war, so können wir uns nicht wundern, daß auch die Christen nach dem Vorbilde dieser angeblichen Sibyllen und Propheten pseudonym schrieben, wenn auch unter dem Namen ihrer Evangelisten und Apostel. Das war nun einmal der Brauch dieser Zeit. Der Mangel an christlichen Schriftstellern im nachapostolischen Zeitalter ist also nur ein scheinbarer. Wir kennen diese Schreiber nur nicht nach ihrem wirklichen Namen, wohl aber als Paulus, Johannes, Petrus, Jakobus, Judas, Barnabas usw. Solche pseudonyme Schriften, wie beispielsweise die Pastoralbriefe, geben wohl auch ein Bild ihrer Zeit, aber nur indirekt, da sie von ihrer Gegenwart schweigen, um ihren späteren Ursprung nicht zu verraten. Es ist darum leicht, eine Literaturgeschichte dieser Zeit zu entwerfen, schwer, ein Bild der Gemeinden zu geben, die sich aus guten Gründen ganz in der Stille hielten. Ihr Leben wird im Zeitalter der Flavii, ehe mit Trajan die Verfolgungen begannen, auch kein sehr bewegtes gewesen sein. Da so wenig erzählt wird, darf man wohl annehmen, daß auch wenig sich zu-

die Täuschung von den Beteiligten bemerkt wird. Um nur ein Beispiel aus einem Kreise anzuführen, der der christlichen Kirche nahe genug steht: aus der pythagoräischen Schule kennen wir mehr als achtzig Schriften, die sämtlich von Pythagoras oder von Pythagoräern der alten Zeit herrühren wollen; aber wenn wir zwei oder drei ausnehmen, kann es bei allen übrigen nicht dem mindesten Zweifel unterliegen, daß sie erst seit dem letzten Jahrhundert vor Christus von Neupythagoräern verfaßt worden sind, um auf diese Weise platonische, aristotelische, stoische Sätze oder auch eigene Erfindungen als altpythagoräisch an den Mann zu bringen . . . Und weit entfernt, daran Anstoß zu nehmen, belobt Iamblich die Pythagoräer, daß sie ihre Werke, auf eigenen Ruhm verzichtend, dem Meister der Schule zugeschrieben haben. Was wir eine Fälschung nennen, nennt er einen Akt der Pietät und Bescheidenheit."

trug. Nach der ungeheueren Erregung des neronischen Zeitalters war im römischen Reiche selbst eine Zeit der Abspannung eingetreten, an der die junge Kirche Anteil nahm. Auf die fieberhafte Erregung des neronischen Regiments folgte naturgemäß eine Ruhepause auch für die Christen. Als der Rauch über den Trümmern von Jerusalem sich verzog und die Zeichen des Menschensohnes dennoch nicht am Himmel erschienen, beschied man sich, daß Zeit und Stunde niemand wisse, auch der Menschensohn nicht, sondern allein der Vater. Eine ernüchternde Wirkung übte wohl auch die Übersiedelung der Kirchenleitung aus Jerusalem nach Rom. Die Augen der Gemeinden hörten auf, sich nach Jerusalem zu richten, das ein Schutthaufen war, sie wußten jetzt, daß sie das Gottesreich in ihrer eigenen Mitte gestalten mußten. Wallfahrten, Tempelsteuer, Nasiräergelübde bildeten keine Verbindung mehr mit der alttestamentlichen Welt. Ganz von selbst kamen nun auch die Weisen des Abendlandes neben den Propheten und Aposteln zu Wort, und die Hellenisierung der asiatischen Religion begann. Damit löst sich aber in gleichem Maße der frühere Zusammenhang mit dem jüdischen Volke. Die Einrichtungen werden im Hinblick auf die Bedürfnisse der römischen und griechischen Bevölkerung getroffen, nicht auf die der Juden, denen Paulus noch so sorglich Rechnung trug. Die Kirche wird nach der heidnischen Seite hin ausgebaut und wird von ganz anderen Pfeilern getragen. Ehe sie sich's versteht, ist die judenchristliche Kirche, die früher die Kirche überhaupt war, nur noch eine Seitenkapelle einer großen Völkerkirche. Aus der orientalischen Märchenwelt steuert die Geschichte nach dem Westen in die Welt der Philosophen und Juristen. Nicht mystische Träume und apokalyptische Visionen, sondern praktische Fragen der Organisation und der Weltherrschaft beschäftigen die Leiter der neuen Sekte und daneben der Ausbau der Lehre und christlichen Weltanschauung. Unter den Säulengängen der Großstädte kamen auch dem Frommen andere

Gedanken als unter den Palmen Palästinas. Mit anderen Worten, die enthusiastische Periode macht einem praktischen, lehrhaften, philosophierenden Christentum Platz. Vergleichen wir die Apokalypse mit dem Jakobusbrief und Hebräerbrief, so wird der große Umschwung der Zeit direkt fühlbar. Die Kirche hält auch jetzt noch an ihrem Zukunftsglauben fest, aber seit das nationale Interesse der Restauration der Theokratie weggefallen ist, ist diese Erwartung der messianischen Zeit mehr der Schlußpunkt, mit dem die religiöse Phantasie den Verlauf der Geschichte abschließt. Der apostolische Glaube war eine Hoffnung gewesen, die jeder einzelne für sich hatte, der Glaube der späteren Generationen ist die religiöse Meinung, daß der Logos, der die Welt geschaffen hat, sie einstmals auch richten werde. An die Stelle des schwärmerischen Ausschauens nach den Zeichen des Endgerichts ist die Vertiefung in die Worte Jesu und die ruhige philosophische Spekulation über das Ende aller Dinge getreten. Von der Ekstase der Zungenredner wollen die Bischöfe nichts mehr wissen. Als die Montanisten die alte Predigt von dem demnächst bevorstehenden Weltgericht in früherem Ungeßüm erneuern, werden sie als Schwärmer und Betrüger zur Ruhe verwiesen. Eine Volksbewegung, wie sie einst die Straßen Jerusalems, Roms, Thessalonikes mit Tumulten erfüllte, ist das Christentum nicht mehr. Aus der Revivalbewegung wird eine Gemeinschaft des Gebets, der Wohltätigkeit, der Erbauung. Eine Änderung der Missionsweise ist mit diesem Rückzuge in die Stille naturgemäß verbunden. Der Anhang zum vierten Evangelium, eines der jüngsten Stücke des Neuen Testaments, läßt Joh. 21, 11 Petrum 153 Fische fangen, ungezählt die kleinen. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß der Verfasser damit allegorisch andeutet, daß man zu seiner Zeit 153 große Gemeinden zählte, dazu eine unzählige Menge kleiner Gemeinschaften. Verglichen mit den Tagen, da Paulus in jedem Seehafen, in dem er anlegt, von Brüdern begrüßt wurde, und die Städte Mace-

doniens und Achaïas in Aufregung gerieten, wenn die Sendboten des Messias am Horizont auftauchten, ist das eher ein Rückgang, denn damals zählte man die Christen überhaupt nicht nach Gemeinden, weil sie überall waren. Dafür ist die intensive Wirkung auf die gesammelten Gemeinden um so größer. War die frühere agitatorische Tätigkeit unmöglich geworden, wenn man nicht eine neue neronische Verfolgung heraufbeschwören wollte, so war man um so eifriger, das Gewonnene zu sichern und unter sich zu verknüpfen. Zwischen den einzelnen Gemeinden wird der Zusammenhang durch Zirkularschreiben, Sendbriefe, Reiseprediger und vor allem durch Gastfreundschaft und Liebesgaben gepflegt, aber ein eigentliches Zentrum fehlt, seit der Apostelkreis in Jerusalem unter Schutt und Asche zur ewigen Ruhe gebettet ist. An Stelle der alten Autorität Jerusalems tritt jetzt das natürliche Übergewicht der großen Städte; das von Ephesus und Rom wird zuerst fühlbar, dann das von Antiochien und Alexandrien. Mit der stürmischen Propaganda der ersten Revivalbewegung aber hat die stille Tätigkeit der Gemeinde Jesu in diesen rauschenden Großstädten keine Ähnlichkeit mehr. Wenn die heidnischen Schriftsteller vor Plinius und Tacitus fast völlig von den Christen schweigen, so zeigt das, daß laute Verkündigung des Endgerichts nicht mehr christliche Praxis war. Das Bild von den Stillen im Lande, das für die ersten Christen so falsch wie möglich ist, traf jetzt zu. Abseits vom Wege lebten die Christen der Pflege ihres Seelenlebens und ihrer Gemeinschaften. Das römische Reich war ihnen das Draußen, das sie sich selbst und dem Teufel, dem Herrn dieser Zeit, überlassen; aber sie hatten dafür eine innere Welt gewonnen, deren Ausbau eine unerschöpfliche Quelle des Glückes und des Segens für sie wurde. So waren sie der Welt und die Welt war ihnen gestorben.

Aber auch ihre eigene Vergangenheit ist diesen Gemeinden bereits mythisch geworden und kein Faden leitet von der Zeit, aus der wir wieder Urkunden besitzen, in das

apostolische Zeitalter zurück. In der stürmischen Verfolgungszeit ist den zersprengten Gemeinden offenbar der Zusammenhang mit den früheren Zuständen abgerissen. Eine sichere Tradition über den Ursprung der eigenen Gemeinde finden wir selten. Bei der Art, wie das Christentum sich in den großen Städten von der Synagoge abgezweigt hatte, mochten die meisten Gemeinden selbst im ungewissen sein über ihre Anfänge. Aquila und Priscilla haben mehr Anspruch darauf, Gründer des Christentums in Rom zu heißen als Petrus und Paulus. Wie sie, waren aber ohne Zweifel noch viele andere an dieser Gründung beteiligt. Die Separation von der Judengemeinde war unmerklich und allmählich vor sich gegangen, die Späteren aber schrieben ihre Gründung dennoch irgend-einem berühmten Apostel zu, denn keine Gemeinde wollte von unbekannten oder unbedeutenden Leuten gegründet sein, sondern alle rühmten sich eines edeln Erzeugers. Eusebius (III, 1) gibt eine tabellarische Übersicht, wie die Apostel den Erdkreis unter sich verteilt haben sollen. Den Parthern hat Thomas, den Indiern Matthäus und Bartholomäus, den Skythen nördlich vom Pontus Euxinus hat Andreas das Evangelium gepredigt. Später verehren Alexandrien und Venedig den heiligen Markus als ihren Stifter und Schutzpatron. Die äthiopische oder abessinische Kirche hat der Kämmerer der Kandake gegründet. Spanien fällt auffallenderweise nicht Paulus, sondern Jakobus Zebedäi zu, der sogar in S. Jago di Compostella begraben liegt. Daß die Sage sich an ganz bestimmte Persönlichkeiten anhängte, entspricht der Art aller Volkstradition. Aus dem Vorkommen eines Matthäusevangeliums, eines Petrusbriefes und dgl. wurde sofort der Rückschluß gemacht, daß der Verfasser früher hier gepredigt habe. So läßt Eusebius den Petrus in all den Provinzen tätig sein, die in der Adresse des ersten Petrusbriefes aufgezählt werden. Die clementinischen Rekognitionen wissen zwar, daß die zwölf Apostel ihr Leben in Jerusalem zubrachten, aber

unmittelbar nach Ausgießung des Heiligen Geistes läßt der Verfasser alle Zwölfe eine große Völkerfahrt antreten, um überall das Evangelium zu verkünden. Nach der Schrift *de temporibus sermones* haben die Apostel, ehe sie sich trennten, als Band und Formel ihres gemeinsamen Glaubens das *symbolum apostolicum* aufgestellt und jeder der Apostel soll beim Abschied einen Satz dieses Credo gesprochen haben. Ähnlich sind die Vorstellungen, die Tertullian, Augustin und Rufinus sich von der Ausbreitung des Evangeliums machen und nachdem sich die Sage festgestellt hat, findet sich dann mit der Zeit auch der epigraphische und monumentale Beleg: die Gräber des Paulus und Petrus zu Rom, das Grab des Johannes zu Ephesus, der Denkstein des Simon Magus auf der Tiberinsel usw. Aus solchen Berichten ersehen wir eben nur, daß die Väter von der Entstehung und Stiftung der einzelnen Kirchen selbst keine historisch begründete Vorstellung mehr hatten, so daß wir nicht nach ihren Berichten, sondern auf einem schwierigeren indirekten Wege uns unsere Meinungen bilden müssen.

Für das Verständnis der neutestamentlichen Literatur sind zwei dieser Gründungssagen von besonderer Wichtigkeit, die der ephesinischen und die der römischen Kirche. Vom apostolischen zum nachapostolischen Zeitalter glaubten die Väter seit Irenäus eine Brücke zu besitzen in den Erzählungen von einer Leitung der ephesinischen Gemeinde durch den greisen Apostel Johannes, die sie als ein Nachspiel zum apostolischen Zeitalter betrachteten. Schon zu Lebzeiten des Apostels Paulus war Ephesus ein Vorort des christlichen Kleinasiens gewesen, und die zahlreichen christlichen Schriften, die von Ephesus ausgegangen sein wollen oder nach Ephesus sich richten¹⁾, sind ein Beweis, welche hervorragende Bedeutung die dortige Kirche besaß. Wichtiger als diese geschichtlichen Erinnerungen waren den späteren Christen die Erzählungen von einem johanneischen

¹⁾ Vgl. Bd. I, S. 415f.

Zeitalter, das Ephesus erlebt haben sollte. Polykrates, der nach Eusebius (K. G. 3, 31) zu Ende des zweiten Jahrhunderts den bischöflichen Sitz von Ephesus einnahm, rechnet unter seine Vorfahren den Johannes Zebedäi, den Jünger, der an Jesu Herzen gelegen, der die Gemeinde des Herrn regierte und zum Zeichen, daß das Hohepriestertum nun auf die Christen übergegangen sei, das hohenpriesterliche Stirnband trug. Er leitete nach der Sage die ephesinische Gemeinde mit Weisheit und Liebe und ordnete ihre kirchlichen Einrichtungen, so auch die Feier des Passah, die in Ephesus eine andere war als in Rom. Mit Beziehung darauf, daß ihre Bräuche von dem Lieblingsjünger Jesu selbst eingeführt worden seien, wies der Bischof von Ephesus das Hereinreden des römischen Bischofs in die Ordnungen seiner Kirche zurück. Aus dem Sagenkreise, der den ephesinischen Johannes umgibt, weiß Clemens Alexandrinus in seiner Schrift: „Welcher Reiche kann selig werden?“ eine Erzählung mitzuteilen, die zu den beliebtesten des christlichen Altertums gehörte. Danach war es Johannes Zebedäi, der unter den Heiden Kleinasiens das Evangelium ausbreitete. Er setzte Bischöfe ein, ordnete die neugestifteten Gemeinden und weihte Lehrer nach den Eingebungen des Heiligen Geistes. In diesem Amtsleben begegnete es ihm, daß in der Nähe von Ephesus ein Jüngling sein großes Wohlgefallen erweckte. Überzeugt, daß der Kirche hier ein hoffnungsvoller Kämpfer gewonnen sei, empfahl er dem Bischof der Gemeinde ganz besonders, den jungen Mann im Auge zu behalten. Der Bischof aber vertraute auf die Kraft der Taufgnade und überließ den Getauften sich selbst, worauf der der Aufsicht zu früh Entledigte auf Abwege geriet. Von Stufe zu Stufe sinkend, wurde er schließlich Hauptmann einer Räuberbande. Als Johannes bei einem späteren Besuche sich nach dem Jüngling erkundigte, erwiderte der Bischof zuerst ausweichend, „er ist gestorben“, dann aber mußte er bekennen, daß der ihm so warm Empfohlene Christo ge-

storben sei. „Er hat statt der Kirche den Berg inne mit einer gleichgesinnten Rotte!“ Da zerriß der Apostel vor Schmerz sein Gewand und rief vorwurfsvoll: „Einen solchen Wächter habe ich zurückgelassen für meines Bruders Seele!“ Dann befahl er, man solle ihm ein Pferd schaffen und einen Führer geben, der ihn in die Gegend der Räuber bringe. Dort läßt Johannes sich gefangen nehmen und dem Hauptmann vorführen. Als dieser den Apostel erkannte, wollte er entfliehen. Der Greis aber folgte ihm, so rasch die alten Füße es vermochten, und rief: „Was fliehst du vor mir, mein Kind, vor mir, deinem Vater, dem Waffenlosen, dem Greis?“ Der Macht dieser Liebe vermag der Gefallene nicht zu widerstehen. Er zerfließt in Tränen und in der Umarmung, und unter den Küssen des Apostels findet er den Rückweg zum Heil. Ein anderes Beispiel des bischöflichen Eifers, der Johannes beseelte, weiß Irenäus in seinem Werke gegen die Häresien zu berichten. Während Hegesipp bezeugt, die gnostische Schule habe erst nach dem Hingang der Apostel ihr Haupt erhoben, läßt Irenäus im Gegenteil schon den Apostel Johannes gegen den Gnostiker Cerinth zu Ephesus streiten und erzählt, wie der Apostel eilig das Bad verließ, als Cerinth dasselbe betrat, indem er fürchtete, das Bad könne einstürzen, in dem Cerinth verweile, der Feind der Wahrheit. Apollonius, ein Gegner der Montanisten, weiß von einer Totenerweckung, die der Apostel Johannes zu Ephesus vornahm. Von Generation zu Generation wird diese Johannes sage weitergesponnen, bis sie im fünften Jahrhundert Hieronymus würdig beschließt mit der Erzählung, der greise Apostel habe, als ihm die alten Füße und die gelähmte Zunge den Dienst versagten, sich in die Gemeindeversammlungen tragen lassen und da nur noch das Eine gepredigt: „Ihr Kindlein, liebet euch untereinander!“ Man kann mit Gallet denken: „Wohl ist's dem Dichter eine schlechte Lust, der Sage Blumenpfade zu zertreten,“ aber so ansprechend diese Sagen sind, geschichtlichen Boden haben sie nicht.

Diese Erzählungen scheitern alle an der Tatsache, daß vor Irenäus, der sein Buch *adversus haereses* zwischen 181 und 189 geschrieben hat (*Adversus haer.* III; 3, 3), kein Zeuge von dieser Wundertätigkeit und Liebestätigkeit des greisen Apostels zu Ephesus redet, auch solche kleinasiatische Schriftsteller nicht, die notwendig von dieser Wirksamkeit Notiz nehmen müßten. Vielmehr setzen alle älteren Quellen ein ganz anderes Lebensende des Apostels Johannes voraus. Als Markus 10, 39 oder Matth. 20, 23 geschrieben wurde, kann die Überlieferung von einem hohen Alter des Johannes in Ephesus, das im Sorgenstuhl auslöschte, noch nicht verbreitet gewesen sein, da Jesus beiden Zebedäiden vorher sagt, sie würden die Bluttaufe erhalten. „Die Weisagung des Martyriums,“ sagt Wellhausen¹⁾, „bezieht sich nicht bloß auf Jakobus, sondern auch auf Johannes, und wenn sie zur einen Hälfte unerfüllt geblieben wäre, so stände sie schwerlich im Evangelium. Es erhebt sich also ein schweres Bedenken gegen die Zuverlässigkeit der Überlieferung, daß der Apostel Johannes in hohem Alter eines nicht gewaltsamen Todes gestorben sei.“ Tertullian berichtet, daß Domitian den Zebedäiden in einen Kessel mit siedendem Öl werfen ließ, aus welchem Tauchbad der Apostel unverletzt hervorging, worauf der Tyrann ihn nach Patmos verbannte. Getauft also wurde Johannes nach der Weisagung Jesu, aber durch ein Wunder des Herrn vor dem Tode bewahrt. Daß wir mit einem solchen Berichte auf dem Boden der Sage, nicht der Geschichte stehen, wird niemand leugnen. Die geschichtliche Betrachtung hat zunächst darauf hinzuweisen, daß vor Irenäus und Tertullian, hundert Jahre lang, kein Schriftsteller von den Taten des ephesinischen Johannes das geringste weiß. Zunächst wäre von der Apostelgeschichte zu erwarten, daß sie die Übersiedelung des Johannes nach Kleinasien irgendwie berührte, allein so eingehendes Interesse sie dem Wirken

¹⁾ Wellhausen, Das Evangelium Markus, S. 90.

des Johannes in Jerusalem widmet, von einer Beziehung des Zebedäiden zu Ephesus weiß sie nichts, und am wenigsten kann sie in Johannes den Nachfolger des Paulus in Ephesus gesehen haben, denn in der Abschiedsrede an die Presbyter von Ephesus (Apg. 20, 29) stellt Paulus der Gemeinde zu Ephesus als nächste Zukunft eine Zeit der Wölfe und Zungendrescher in Aussicht, nicht die Leitung durch den gütigen greisen Apostel Johannes. Auch im Briefe an die Epheser, der schon in die Zeit der Gnosis fällt, findet sich nicht die leiseste Anspielung auf den berühmten Apostelbischof der Epheser, der jede Berührung mit den Gnostikern ablehnte. Die Pastoralbriefe (1. Tim. 1, 3f.) setzen Timotheus zum Bischof von Ephesus ein, wissen also nichts davon, daß dieser Bischofsitz schon mit Johannes besetzt wäre und Timotheus bis in die Zeiten Trajans warten müßte, um ihn einzunehmen. Um die Mitte des zweiten Jahrhunderts war mithin das ephesinische Bistum des Johannes noch unbekannt. Für die Verfasser der Apostelgeschichte, des Epheserbriefes und der Pastoralbriefe ist Paulus die autoritäre Persönlichkeit in Kleinasien und insbesondere für Ephesus. Im ganzen Neuen Testament findet sich von einem Wirken des Johannes Zebedäi in Kleinasien nicht die leiseste Spur. An die neutestamentlichen Schriftsteller reihen sich dem Alter nach die apostolischen Väter, d. h. diejenigen Lehrer, von denen man voraussetzt, daß sie den Unterricht der Apostel noch genossen haben. Ob diese Schriften echt oder apokryph sind, ist für uns hier gleichgültig, da sie jedenfalls noch im zweiten Jahrhundert und zum größeren Teil in Kleinasien entstanden sind, also auch über Ephesus Bescheid wissen müssen. Aber auch sie erzählen nichts von einer Wirksamkeit des Johannes Zebedäi in Ephesus. Polytarp soll nach Irenäus ein direkter Schüler des Johannes gewesen sein, aber in dem einzigen Schriftstück, das dem Polytarp zugeschrieben wird, einem Briefe an die Philipper, redet Polytarp zwar von Petrus und Paulus und gibt diese zwei Apostel der

Gemeinde zum Vorbild; von seinem angeblichen Lehrer und Nachbarn in Ephesus aber sagt er kein Wort, und doch lag es so nah, bei seiner Polemik gegen die Irrlehrer des Lieblingsjüngers zu gedenken, der mit dem Gnostiker Cerinth nicht einmal die Badestube teilen wollte. Warum sollte Polycarp den Johannes übergehen, den er kannte und Petrus und Paulus preisen, die er nicht kennt? Unter den dem Ignatius beigelegten Briefen findet sich ein Epheserbrief. Müßte nicht der Verfasser die Epheser an ihren Apostel Johannes erinnern, der ihre Kirche so lang geleitet hat, wenn er von dieser Leitung wußte? Bei dem Eifer, den er sonst seinem Ignatius gegen die Keger entwickeln läßt, lag es doch nah, den Gegner Cerinths gegen die Keger auszuspielen. Der Verfasser tut es nicht; offenbar hat er gar keine Ahnung, daß die Epheser, an die er schreibt, irgendwelche Beziehungen zu dem Apostel Johannes haben sollen. Ein weiterer Zeuge, Papias, Bischof von Hierapolis, der unter Mark Aurel Märtyrer geworden sein soll, schrieb eine Auslegung der Herrenworte, für welches Buch er die Quellen der apostolischen Tradition nach Kräften auszuschöpfen sich bemühte. Er sagt (in einer Eusebius 3, 39 erhaltenen Stelle): „Tras ich jemanden, der die Älteren gekannt hatte, so fragte ich ihn sorglich nach den Reden derselben: Was hat Andreas oder was hat Petrus gesagt oder Philippus oder Thomas oder Jakobus, oder was Johannes oder Matthäus oder sonst irgendein anderer von den Jüngern des Herrn, oder was sagen Aristion und der Presbyter Johannes, die Jünger des Herrn? Denn Bücher bringen meiner Ansicht nach nicht dieselben Vorteile wie das lebendige, tief sich einprägende Wort.“ Auch diese Aufzählung klingt nicht, als ob Papias, der Bischof von Hierapolis, den Zebedäiden Johannes als seinen Nachbarn in Ephesus betrachtete, oder gar, wie Irenäus fabelt, des Apostels direkter Schüler gewesen wäre. Er zählt Johannes unter den palästinensischen Aposteln als den Zweitletzten auf, er weiß aber kein Wort

davon, daß die lebendige Quelle der Tradition, nach der er sucht, in dem benachbarten Ephesus so ursprünglich als möglich gesprudelt haben soll; im Gegenteil sucht Papias mit Mühe die auf, die etwas von Petrus, Andreas und Johannes zu überliefern wissen, während Irenäus ihn zu einem direkten Schüler des Johannes macht. Wenn Johannes in Ephesus Bischof gewesen wäre, so wäre Papias von Hierapolis einfach nach Ephesus hinübergegangen und hätte dessen Schüler nach den Überlieferungen des Johannes befragt; aber er weiß von einem ephesinischen Johannes so wenig wie Ignatius. Er nennt Johannes erst nach Petrus, Philippus, Thomas und Jakobus, ohne ihm ein besonderes Interesse zu widmen, während Johannes doch seine Hauptquelle sein müßte, wenn derselbe bis in die Zeit Trajans in dem nahen Ephesus lebte. Der lokal und zeitlich so nahestehende Bischof von Hierapolis ist also gleichfalls ein Zeuge gegen die Legende. Mag man jedes einzelne dieser Zeugnisse bemängeln, mag eine erfindungsreiche Apologetik für jeden Zeugen einen anderen Grund entdecken, warum er des Zebedäiden nicht gedenken konnte, in dieser Übereinstimmung wirkt das Schweigen aller Zeugen des ersten und zweiten Jahrhunderts erdrückend¹⁾. Aber sie schweigen nicht bloß, sondern einer redet auch und gerade der wichtigste. Papias, der eifrige Sammler apostolischer Traditionen, sagt mit dürren Worten, daß Johannes ein Opfer der Juden geworden sei, nicht daß er zu Ephesus in friedlichem Alter starb. In dem Buche des Papias las der byzantinische Chronist Georgios Hamartolos, der es noch besaß, der Apostel Johannes sei von den Juden aus dem Wege geräumt worden. Da Papias nicht schrieb: „Von den Juden in Ephesus“, haben wir keinen Grund an andere Juden zu denken als an die Juden Palästinas. Mit der ganzen Johanneslage von

¹⁾ Keim, Jesus von Nazara I, 103 ff. Holzmann, Einleitung, S. 455.

Ephesus steht diese Notiz ja auch in direktestem Widerspruch. Johannes soll in Ephesus ein hohes Greisenalter erlebt haben und nach Augustin schließlich in einem Grabe zur Ruhe gelegt worden sein, in dem er noch immer atmet und schlummert, weil er nicht sterben darf, bis daß der Herr kommt. Von diesem ganzen Sagenkreise wußte der lokal und zeitlich so nahe Bischof von Hierapolis nichts, denn sein Ausdruck, Johannes wurde von den Juden aus dem Wege geräumt, schließt den sanften Tod der Legende aus. Auch die anderen Sagen vom ephesinischen Johannes hat Papias nicht gekannt, denn für keine derselben wird sein Buch als Quelle zitiert. Das Wort Jesu: „So ich will, daß er (Johannes) bleibe bis ich komme, was geht es dich an?“ (Joh. 21, 22) wird oft als Hinweis auf das bekannte hohe Alter des ephesinischen Johannes aufgefaßt. Der Schluß der Apokalypse, wo Jesus dem Apokalyptiker zusagt, er komme bald, wird die Sage erzeugt haben, daß Johannes die Wiederkunft Jesu erleben werde, ob gerade in Ephesus, sagt das Wort nicht. Auch ist das einundzwanzigste Kapitel des Evangeliums sicher nicht älter als die erste johanneische Epistel, beweist also für die Geschichtlichkeit der Überlieferung nichts.

Wie ist nun aber die Sage von dem ephesinischen Johannes entstanden? Sie beruht einfach auf Verwechslung des Apostels mit dem Apokalyptiker von Patmos. Der erste, bei dem uns diese Verwechslung entgegentritt, ist Justin aus Sichem, der in den sechziger Jahren des zweiten Jahrhunderts den Märtyrertod erlitt. Justin beruft sich für die Lehre vom tausendjährigen Reiche auf Johannes mit den Worten: „Eben das wird geweisagt durch einen Mann, der unter uns auftrat, Johannes hieß, und einer von Christi Aposteln war, in der ihm erteilten Offenbarung.“ (Dialog. cum Tryphonec. 50.) Diese Meinung, die Apokalypse rühre von dem Apostel Johannes her, hat Justin wohl schon vorgefunden, aber es ist doch bemerkenswert, daß er von dem Sagenkranze, mit dem Srenäus,

zwanzig Jahre später, das ephesinische Bistum des Johannes ausschmückte, noch nichts weiß. Weder in den Apologien, noch in dem Gespräche mit dem Juden Tryphon, das nach Eusebius in Ephesus selbst gehalten worden sein soll, nimmt Justin auf dieses ephesinische Wirken des Apostels Bezug. Er verwechselt zwei Lehrer gleichen Namens, hat aber von den Geschichten der Johanneslegende keine Kunde. Daß der Apokalyptiker nicht ein Apostel war, steht aus dem Selbstzeugnisse der Apokalypse durchaus fest¹⁾; die Stelle bei Justin beweist also nur, daß der Apostel Johannes Zebedäi nach Ephesus versetzt wurde, weil man ihm fälschlich ein Buch beilegte, das von Patmos bei Ephesus datiert ist.

Eine weit größere Rolle als bei Justin spielt die Johanneslage bei Irenäus, dem Bischof von Lyon, der in seinem Buche gegen die Häresien, das er unter dem Episkopat des römischen Bischofs Eleutherus schrieb, vielfach auf diese Sage Bezug nimmt. Wie Justin, wirft auch er den Apostel Johannes mit dem Johannes, der auf Patmos seine Offenbarungen erhielt, zusammen. Angeblich von Domitian verbannt, kehrte der Apostel unter Nerva nach Ephesus zurück und leitete noch bis in die Zeiten Trajans die kleinasiatische Kirche. Daß ein so angesehener Kirchenmann wie Irenäus diese Überlieferung aufnahm, gab ihr ihre allgemeine Verbreitung. Als Kleinasiate galt Irenäus für höchste Autorität in Sachen der kirchlichen Verhältnisse seiner Heimat und gern gab er den gallischen Brüdern über alles Auskunft, was er wußte und nicht wußte. Irenäus selbst gibt sich als Schüler des Polykarp von Smyrna, den er für einen Hörer des Apostels Johannes hält. Daß Irenäus dem Polykarp noch begegnete, ist der Zeit nach nicht unmöglich, doch immer in einer so frühen Jugend, daß sein Zeugnis an Bedeutung verliert. Er beruft sich auch weniger auf eigene Mitteilungen des Polykarp, als

¹⁾ Vgl. Bd. I, 696.

ganz allgemein auf Presbyter in Kleinasien, auf die Gemeinde in Ephesus, auf einige, die sich auf Erzählungen des Polykarp bezogen, oder Älteste, die in Ephesus noch mit dem Apostel Johannes verkehrt haben sollen¹⁾. Selbst wenn Johannes bis in die ersten Jahre des Trajan gelebt hätte, müßten seine Schüler uralte Männer gewesen sein, als Irenäus (179—192) sein Buch gegen die Häresien schrieb. Irenäus selbst freilich behauptet (3; 3, 4), Polykarp sei nicht nur ein direkter Hörer der Apostel gewesen und habe mit vielen verkehrt, die Christum gleichfalls noch gesehen, sondern er sei auch von diesen Aposteln in Asien zum Bischof installiert worden. Daß Polykarp von Smyrna, der ca. 154/56 den Märtyrertod erlitt, durch Apostel, die zu Anfang der dreißiger Jahre des ersten Jahrhunderts Jesu Schüler waren, seinen Unterricht erhalten haben soll, ist wenig glaubhaft, denn zwischen dem Kreuze Jesu und dem Scheiterhaufen des Polykarp liegen mindestens 120 Jahre, die Behauptung aber, „die Apostel“ hätten Polykarp in Smyrna zum Bischof eingesetzt, stellt alles auf den Kopf, was wir aus dem Neuen Testament über die Entstehung des Episkopats und über die kleinasiatische Kirche wissen. Auch daß eine ganze Reihe von Presbytern, in den Tagen des Irenäus, in Kleinasien zu finden waren, die ebenso wie Polykarp noch die ersten Apostel kannten, ist chronologisch ausgeschlossen. Zu diesen Presbytern rechnet Irenäus den Bischof Papias, „den Zuhörer des Johannes“. Dazu hat doch schon Eusebius (K. G. 2, 39) die Bemerkung gemacht, Papias selbst sage in der Vorrede zu seiner Schrift, daß er keineswegs ein Zuhörer der heiligen Apostel gewesen sei, und sie mit eigenen Augen gesehen habe, sondern daß er die Glaubenslehren von ihren Freunden bekommen habe. Der Johannes, den Papias kannte, war ein Presbyter dieses Namens. „Den ersten,“ sagt Eusebius ganz

¹⁾ Vgl. darüber Scholten, Der Apostel Johannes in Kleinasien. Deutsch von Spiegel. Berlin, 1872.

richtig, „den Apostel, nennt Papias in Verbindung mit Petrus, Jakobus, Matthäus und den übrigen Aposteln und bezeichnet dadurch deutlich den Evangelisten; den anderen Johannes aber zählt er nach gemachter Abtheilung andern, nicht in der Zahl der Apostel befindlichen, bei und setzt ihm Aristion vor, nennt ihn auch deutlich einen Presbyter.“ Diesen Presbyter Johannes will Eusebius als Verfasser der Apokalypse angesehen wissen. Zu des Eusebius Zeiten zeigte man darum in Ephesus zwei heilige Gräber, eines des Apostels und eines des Presbyters, und von den drei johanneischen Briefen schreiben sich zwei einem Presbyter zu, mit dem nach Meinung mancher Kritiker der Gewährsmann des Papias gemeint sein soll. Jedenfalls ist Papias kein unmittelbarer Zuhörer des Apostels Johannes gewesen und so wird auch die Annahme, Polykarp sei ein solcher, eine Einbildung des Irenäus sein. Da Irenäus das Buch des Papias kannte, ist er entweder ein sehr flüchtiger Leser oder ein unzuverlässiger Berichterstatter, denn es liegt auf der Hand, daß die Auslegung, die Eusebius der Papiasstelle gibt, die einzig mögliche ist. Im besten Falle hat Irenäus zwei Personen gleichen Namens, den Apostel und den Apokalyptiker, verwechselt, aber auch frommes Fabulieren ist bei ihm keineswegs ausgeschlossen, denn, was der gallische Bischof in dieser Hinsicht zu leisten vermochte, das zeigt ein von Eusebius mitgeteiltes Fragment eines Briefes des Irenäus an einen Gnostiker Florinus. Hier berichtet der Lyoner Kirchenvater, er habe nicht bloß Polykarp von seinem Umgang mit Johannes erzählen hören, sondern auch die übrigen, welche den Herrn gesehen hatten, sind seine Gewährsmänner. Danach soll zu Lebzeiten des Irenäus im zweiten Jahrhundert noch ein ganzer Kreis von Männern gelebt haben, die Umgang mit den Aposteln Jesu gepflogen hatten. Die letzten dieser Apostel sind aber, wie wir sahen, noch vor dem Jahre 70 von den Juden getötet worden, wie auch Papias annimmt. Aber auch mit des Irenäus eigenen Erzählungen steht der

Brief an Florinus in Widerspruch. Während er sonst nur von einer flüchtigen Berührung mit Polykarp in seiner frühen Jugend redete, weiß Irenäus jetzt den Ort anzugeben, „wo der selige Polykarp saß und redete, sowie seine Aus- und Eingänge, seine ganze Lebensweise, seine Körpergestalt, die Vorträge, die er an das Volk hielt“, und Polykarp selbst erzählt ihm von seinem Umgang mit Johannes und mit den übrigen, welche den Herrn gesehen hatten. Wäre der Brief echt, so würde er nichts beweisen, als daß Irenäus ein Fabulant war, dessen Gerede nicht den geringsten Grad von Glaubwürdigkeit besitzt. Es fehlt darum nicht an Kritikern, die diesen Brief an Florinus für eine zur Beschämung der Gnostiker erdichtete Polemik gegen den in Irrlehre gefallenen Florinus oder für eine Schularbeit nach dem Muster der Sophistenbriefe halten, da aber Irenäus anderwärts Dinge, die er aus dem Johannes-evangelium und aus der Schrift des Papias weiß, kurzerhand seinen Presbytern in den Mund legt, kann er auch dem Florinus diese Schilderung seiner Jugenderlebnisse geschrieben haben, wenn er nur sicher war, daß Florinus keine genaue Kenntnis der damaligen Verhältnisse mehr haben konnte. Berufungen auf Irenäus haben, nach diesen Proben, auch für andere Fragen keine Beweiskraft. Leute, die alles unter dem Gesichtspunkte der Erbaulichkeit betrachten, haben ein sehr gefälliges Gedächtnis und sind unzuverlässige Gewährsmänner, weshalb ältere Kritiker, wie Zeller, mit Recht sich weigerten, diesen gallischen Bischof ernsthaft zu nehmen. Was Irenäus von den angeblichen Presbytern, die mit Johannes Zebedäi in Ephesus verkehrt haben sollen, als Erzählungen des Apostels Johannes mitteilt, ist zudem wenig geeignet seine Glaubwürdigkeit zu erhärten. Diese Presbyter sollen von Johannes erfahren haben, Jesus sei zwischen 40 und 50 Jahre alt gewesen, als er als Lehrer auftrat, eine Notiz, die Irenäus aber nicht von angeblichen Presbytern, sondern aus dem vierten Evangelium (8, 57) geschöpft hat, wo die Juden

zu Jesus sprechen: „Du bist noch nicht fünfzig Jahre alt und hast Abraham gesehen?“ Abenteuerliche Schilderungen von der Fruchtbarkeit der Erde in den kommenden Zeiten des messianischen Reichs, die aus jüdischen Apokalypsen stammen¹⁾, berichtet Irenäus als Worte Jesu, „wie die Presbyter, welche Johannes, den Jünger des Herrn, gesehen haben, erwähnten, von ihm gehört zu haben“. Der Herr lehrte und sprach nach den Presbytern: „Es werden Tage kommen, in denen Weinstöcke wachsen werden, jeder mit 10 000 Ästen, und an jedem Aste 10 000 Zweige, und an jedem Zweige 10 000 Schosse, und an jedem Schöß 10 000 Trauben, und an jeder Traube 10 000 Beeren und jede Beere wird beim Ausdrücken 25 Metretes Wein geben.“ Da ein Metretes vierzig Liter faßt, gibt jede Beere tausend Liter Wein. Der Temperenz scheinen danach „die Presbyter, die Johannes, den Jünger des Herrn, noch gesehen haben“, nicht zu huldigen, wenn sie Jesu solche Verheißungen in den Mund legen. „Wenn der Heiligen einer,“ so erzählten die Presbyter weiter, „eine von diesen Trauben ergreift, so wird eine andere rufen: ‚Ich bin eine bessere Traube, nimm mich und preise durch mich den Herrn.‘ Desgleichen werde auch ein Weizenkorn 10 000 Ähren erzeugen, und jede Ähre 10 000 Körner haben, und jedes Korn 10 Pfund weißes, reines Mehl.“ Die Presbyter wissen auch, daß alle Jünger Jesu diese Verheißungen glaubten, nur Judas widersprach, Jesus aber habe dem Verräter erwidert: „Sehen werden es die, die da kommen werden.“ So hat es der Apostel Johannes den Presbytern von Ephesus selbst erzählt und von ihnen hat es Irenäus erfahren. Da er selbst aber dann auch wieder hinzusetzt, er habe daselbe in dem vierten Buche des Papias, „einem Zuhörer des Johannes“, gelesen, so werden die erzählenden Presbyter im Handumdrehen zu einem Buch. Papias selbst aber ist nach seinem eigenen Zeugnis niemals Hörer

¹⁾ Vgl. Bd. I, 242.

des Apostel Johannes gewesen. Mit den anderen Presbytern, auf die Irenäus sich bezieht, wird es also dieselbe Bewandtnis haben. Unter diesen Umständen ist es untunlich, auf Zeugen, die an einen ohne Schaden in Öl gesottenen Apostel oder an redende Trauben glauben, die gern gegessen werden möchten, die Geschichte des nachapostolischen Zeitalters zu gründen. Es hat darum auch wenig Bedeutung, wenn Irenäus die Abfassung der Apokalypse in die letzte Zeit Domitians setzt, um so weniger als er meint, Domitian habe fast bis in seine Tage gelebt, während der Kaiser hundert Jahre, ehe Irenäus sein Buch schrieb, ermordet worden war. Dennoch ist Irenäus für die Johanneslegende ein wichtiger Förderer geworden. Dieselbe setzte sich aber auch darum fest, weil durch sie Ephesus zur *sedes apostolica* wurde, was die dortige Gemeinde sich gern gefallen ließ. Als in der Zeit des Irenäus, im letzten Jahrzehnt des zweiten Jahrhunderts, Bischof Victor von Rom den kleinasiatischen Gemeinden die römische Feier des Passahfestes aufrötigen wollte, machte der Bischof von Ephesus, Polykrates, geltend, daß nicht nur in Rom von den Aposteln die Kirche gepflanzt worden sei, sondern auch in Ephesus. Er beruft sich darauf, daß hier Johannes Bischof gewesen sei und als wahrer Hohepriester das hohenpriesterliche Goldblech getragen und die Passahfeier so eingesetzt habe, wie die Orientalen sie begingen. Bald wurde in Ephesus so gut wie in Rom ein Apostelgrab gezeigt, aus dem dann wieder eine neue Saat von Apostelsagen empor sproßte. Da der Apokalyptiker von Jesus die Zusage erhalten hatte, „ja ich komme bald“ und nach Matthäus eiliche von denen, die vor Jesu standen, Jesu Wiederkunft erleben sollten, entstand die Rede, die der Anhang zum vierten Evangelium erwähnt, Johannes werde nicht sterben, sondern bleiben bis zur Wiederkunft des Herrn. Wie glich sich nun diese Sage mit dem Grabe des Johannes aus, das man in Ephesus zeigte? Die Sage vom ewigen Juden, in dem später dieser Gedanken-

kreis wieder aufwachte, erkannte die Aufgabe, zu wandern bis der Herr wiederkommt, als eine furchtbare Strafe. Auch die Kirchenväter glaubten sie Johannes erleichtern zu müssen. Ambrosius verwilligte dem Apostel einen Scheintod, der ihm vorerst Ruhe schenkte und der doch die Verheißung nicht Lügen strafte. Hieronymus ließ den Apostel, wie Henoch, lebend in die bessere Welt hinübergehen. Augustin hat sich erzählen lassen, daß das Grab des Johannes in Ephesus sich hebe und senke und zuweilen dort die Erde aufsprudle, als Beweis, daß Johannes unten nur schlummre, nicht tot sei. Isidor Hispalensis, im siebenten Jahrhundert, erzählt, daß Johannes, als seine Stunde gekommen war, sich ein Grab graben ließ, von seinen Brüdern Abschied nahm, betete und sich hineinlegte, um da wie in einem Bette zu ruhen. Neben ihn aber hat die Sage seinen Doppelgänger, Johannes den Presbyter, gebettet, denn nach Eusebius (K. G. 7, 25) zeigte man zu Ephesus zwei Johannesgräber, das des Evangelisten und das des Presbyters. Für die Art, wie solche Gemeindefagen zustande kamen, ist diese Johanneslegende außerordentlich lehrreich. Auch läßt sich deutlich erkennen, welche Züge der Legende aus der Apokalypse, welche aus dem vierten Evangelium hervorgewachsen sind. Der Johannes der Sage trägt ein doppeltes Gesicht. In der einen Serie von Anekdoten haben wir den Donnerohn, der über die Samariter Feuer regnen lassen will, weil sie seinen Herrn nicht aufnahmen, den unduldsamen Parteimann, der denen, die ihm und den Seinen nicht nachfolgen, verbietet, in Jesu Namen Wunder zu tun, einen Ehrgeizigen, der für sich und seinen Bruder im kommenden Reiche die Sitze zur Rechten und Linken des Messias begehrt, einen zornigen Greis, der die Badestube verläßt, weil er sie nicht mit dem Keger Cerinth teilen will und endlich einen stolzen Bischof, der das Goldblech trägt, um sich als den legitimen Nachfolger des Hohenpriesters der zwölf Stämme zu bezeichnen. Neben diesem trozigen Hierarchen aber, der alles Laue ausspeit

aus seinem Munde, steht der sanfte Johannes, der an Jesu Herzen gelegen, der Jünger, den Jesus lieb hatte, der treue Seelenhirte, der dem gefallenen Jüngling bis in die Räuberhöhle nachgeht und der, als ihm im Tragstuhl die greise Zunge versagt, nichts mehr predigt als: „Ihr Kindlein liebet euch untereinander.“ Unschwer erkennt man in dem ersten Johannes das Bild, das die Gemeinde aus den Drohungen der Apokalypse sich geschöpft hat, in dem zweiten den Reflex des „Evangeliums der Liebe“ und der ersten johanneischen Epistel: „Ihr Kindlein liebet euch untereinander.“ Der Johannes der Apokalypse ist der ältere, weshalb er auf das Johannesbild der Synoptiker noch eingewirkt hat, der andere Johannes, der Vater der johanneischen Naturen, ist jünger als die Synoptiker und hat darum auch mit ihrem Zebedäussohne keinen Zug gemein.

Nicht anders als mit dem ephesinischen Bistum des Johannes verhält es sich mit dem römischen Bistum des Petrus, obwohl die Erzählungen hier ein höheres Alter für sich geltend machen können. Besonders scharfe Augen wollen sogar in der Apostelgeschichte eine Andeutung entdecken, daß Petrus, um den Händen des Herodes Agrippa zu entgehen, sich nach Rom begeben habe. Die Apostelgeschichte schließt ja ihre Erzählung der wunderbaren Befreiung des Petrus aus dem Gefängnis (12, 17) mit den Worten: „Und er ging hinaus und zog an einen anderen Ort.“ Hätte der Apostelgeschichtsschreiber hier die Übersiedelung Petri nach Rom berichten wollen, die für seine Parallele des Petrus und Paulus so wichtig war, dann hätte er den anderen „Ort“ doch wohl mit Namen genannt. Rom ist immerhin ein besonderer „Topos“, den man nicht wie ein beliebiges Dorf, auf das es nicht ankommt, beiseite schiebt. Auch ist im fünfzehnten Kapitel Petrus nach wie vor in Jerusalem, der Verfasser hätte also die dazwischen liegende Romreise des Petrus, von der er wußte, geflissentlich unterschlagen. Aber weshalb? Da er eine so wichtige

römische Episode nicht erzählt, dürfen wir wohl annehmen, daß er von einer solchen nichts wußte. Petrus hat Missionsreisen gemacht. Paulus sagt 1. Kor. 9, 5: „Hätte ich nicht auch das Recht, eine Schwester als Weib mit mir zu führen wie Petrus und die Brüder des Herrn?“ Wir begegnen Petrus Gal. 2, 11 in Antiochien. Weiter entfernt von der Heimat finden wir ihn nirgends und wenn Paulus 1. Kor. 15, 10, 2. Kor. 11, 26 und 12, 11 ff. sich rühmt, er habe mehr gearbeitet als alle anderen Apostel, er sei in Reisen weit mehr ein Diener Christi gewesen als sie, so ist es nicht wahrscheinlich, daß Petrus den großen Vorzug vor ihm voraus hatte, zuerst in der Stadt Rom gepredigt zu haben. Wäre die Gemeinde der Hauptstadt eine Stiftung Petri, wäre Petrus bis Italien gelangt, während Paulus, als er so schrieb, nur bis Korinth gekommen war, so wäre schwer verständlich, wie Paulus sich rühmen konnte, er sei in Reisen mehr erprobt und habe mehr erreicht als alle Jerusalemiten. Im Gegenteil hatte dann Petrus sich den schönsten Kranz aufs Haupt gesetzt, der Paulus noch fehlte. Das einzige neutestamentliche Zeugnis für den Aufenthalt des Petrus in Rom ist der Schluß des ersten Petrusbriefes. Dort sagt der angebliche Petrus: „Es grüßt euch die in Babylon Miterwählte und Markus mein Sohn.“ Daß die Miterwählte die Gemeinde in Babylon sein soll und nicht, wie Renan meint, die Frau des Petrus, bedarf wohl keines weitläufigen Beweises. Die Epistel ist zur Erbauung und Verlesung in der Gemeindeversammlung verfaßt und da wird Petrus keine Grüße von seiner Frau ausrichten. Die Erwählung zur Seligkeit ist gemeint und die Miterwählte ist die römische Gemeinde. Babel aber ist die den Christen geläufige Bezeichnung der römischen Weltstadt, seit sie der Apokalyptiker, nach den Weissagungen des zweiten Jesaja, so getauft hat. Da mithin Petrus aus Rom grüßt, ist 1. Petri 5, 13 ein Zeugnis, daß schon ein neutestamentlicher Schriftsteller Petrus nach Rom versetzte und ihn im Namen der dortigen Gemeinde reden

läßt. Allein dieses Zeugnis hebt sich in sich selbst auf, da Rom erst nach der Christenverfolgung, in der Petrus angekommen sein soll, als Babel bezeichnet werden konnte. Gerade weil hier Rom als Babel bezeichnet wird, hat Petrus diesen Brief nicht geschrieben. Zur Zeit des Römerbriefes ist Rom durchaus nicht Babel, sondern der berühmte Sitz einer christlichen Gemeinde, den zu schauen den Apostel bei Tag und Nacht verlangt. Ebenso sind, als die Passionsgeschichte sich fixierte, die römischen Beamten nicht Diener des Antichrists, sondern die Fürsprecher Jesu. Erst nach der neronischen Christenverfolgung ruft der Apokalyptiker: „Ziehe aus von ihr“ und wendet auf sie alle Flüche an, die der zweite Jesaja über Babel ausgegossen hat und bezeichnet sie als neues Babylon. Wir müssen aber mit dem angeblichen Briefe des Petrus nicht bloß bis in die Zeiten der neronischen Christenverfolgung, sondern bis in die Regierungszeit Trajans herabgehn, um seiner Situation gerecht zu werden. Der Brief setzt nicht eine lokale, sondern eine allgemeine Christenverfolgung voraus. Dieselben Leiden ergehen über alle Brüder in der ganzen Welt und der Teufel geht umher in Gestalt eines Zirkuslöwen, und sucht, wen er verschlinge. Diese Worte weisen deutlich auf die Schrecken der trajanischen Verfolgung, als ein Ignatius zum Tierkampf verurteilt wurde. Daß aber damals die Sage von einem römischen Aufenthalt des Petrus bereits bestand, wissen wir ohnehin. Daß Petrus ein Opfer der neronischen Christenverfolgung geworden sei, erzählen uns zuerst fragmentarisch erhaltene judenchristliche Parteischriften, die Petrus auf Kosten des Paulus verherrlichten und die die Stiftung der römischen Gemeinde und das römische Martyrium ihrem Parteihaupte zuwenden wollten. Die Nachricht erscheint bei den Spätern meist in Verbindung mit der Meinung, Petrus sei durch 25 Jahre römischer Bischof gewesen (Euseb. K. G. 2, 25). Allein in der Zeit, da der Römerbrief eine längst blühende römische Gemeinde voraussetzt, hat nach der Apostelgeschichte Petrus seinen

Sitz in Jerusalem und kein paulinischer Brief sucht ihn anderswo als dort. Einen Brief richtet Paulus an die Römer, zwei schreibt er von Rom aus, den Philipperbrief und einen nur teilweise erhaltenen Timotheusbrief, aber nirgend findet sich auch nur die leiseste Bezugnahme auf ein Verhältnis der römischen Gemeinde zu den Uraposteln oder zu Petrus. Paulus redet über das judenchristliche Wesen in der römischen Gemeinde, er klagt im Philipperbriefe und dem Briefe an Timotheus heftig über judaistische Anfeindungen, aber mit keiner Silbe macht er Petrus oder irgendeinen Apostel verantwortlich für diese Zustände, wie er das beispielsweise in betreff Galatiens, Antiochiens und Korinths tut, wo die Zwölfe sich wirklich eingemischt hatten. Dazu kommt das Schweigen der Apostelgeschichte. Die Apostelgeschichte hätte ihre Parallele zwischen Petrus und Paulus nicht schöner schließen können als mit einem Hinweis auf ihr gemeinsames Wirken und ihr gemeinsames Ende in Rom, statt dessen spricht sie mit keiner Silbe davon, daß Petrus nach Rom gelangt sei, sondern setzt vielmehr voraus, Petrus sei zeitlebens in Palästina geblieben. Ein neutestamentliches Zeugnis für den römischen Märtyrertod des Petrus glaubt man in Joh. 21, 18 zu besitzen. Dort scheint auf den ersten Blick auf die Kreuzigung Petri angespielt zu sein. Petri Kreuzigung durch Nero ist aber der wesentliche Inhalt der römischen Petruslage. Indirekt wäre dann durch Joh. 21, 18 das römische Martyrium des Petrus bezeugt. Jesus spricht dort zu Petrus: „Wenn du alt werden wirst, wirst du deine Hände ausbreiten, und ein anderer wird dich gürten und wird dich schleppen wohin du nicht willst.“ Wenn der Hinweis auf das Ausbreiten der Hände eine Anspielung auf den Kreuzestod wäre, so würde man darin allerdings auch eine Anspielung auf das römische Martyrium Petri suchen müssen. Allein die Weissagung Jesu erwähnt das Ausstrecken der Hände nicht als letzten Akt des Martyriums, wie das beim Kreuzestod der Fall wäre, sondern als ersten. Nicht daß Petrus die Hände

am Kreuze ausbreite, will angedeutet werden, sondern daß er sie hilfesuchend ausstreckt, während die Henser ihn fort-schleppen und dann fesseln, und dann ihn dahin bringen, wohin er nicht will, d. h. in den Kerker oder auf den Richt-platz. Eine Anspielung auf ein Martyrium des Petrus ist also die Stelle allerdings, aber keine spezifische auf die Kreuzigung. Es bleibt darum unsicher, ob der Verfasser das römische Martyrium meine. Als der Anhang zum vierten Evangelium geschrieben ward, galt Petrus als Märtyrer. Etwas weiteres geht aus der Stelle nicht hervor und da auch sie dem zweiten Jahrhundert angehört, würde sie nicht einmal viel beweisen. Dagegen erzählen Dionys von Korinth, Tertullian und Eusebius ausdrücklich, daß Petrus zu Rom Märtyrer geworden sei. Allein Mth. 26, 52 beweist, daß die ältere Tradition nichts von einer Kreuz-igung Petri wußte, sondern einen Tod durch das Schwert annahm, sonst würde Jesus nicht zu Petrus sagen: „Wer das Schwert nimmt, soll durch das Schwert umkommen.“ Also einen Märtyrertod bezeugen Matthäus- und Johannes-evangelium allerdings, nur keine Kreuzigung. Wie Jo-hannes Bebedäi nach dem Zeugnis des Papias, und Ja-kobus nach dem Zeugnis des Josephus und Hegesipp, so wird auch Petrus bei den revolutionären Mezeleien in Jerusalem umgekommen sein, ein Opfer der Juden, nicht der Römer. Die Erzählungen von Petri Tod in Rom heben auch den Wert ihres Zeugnisses dadurch vollends auf, daß sie Petrum gleich zum Stifter der römischen Ge-meinde machen, was er sicher nicht war. Christen in Rom erwähnt Sueton schon unter Kaiser Claudius und der Römerbrief setzt im Jahre 58 voraus, daß die dortige Gemeinde seit lange blühe. Paulus sagt ja, er habe längst zu ihr kommen wollen und ihr Glaube sei gepriesen auf der ganzen Erde. In dieser Periode aber war nach dem Zeugnis des Galaterbriefes, der Korintherbriefe und der Apostelgeschichte der Kreis der Zwölf samt Petrus in Palästina, nicht in Italien zu suchen. Die gleichzeitigen

Quellen wissen nur von einem Petrus zu Jerusalem, nicht von einem römischen Bischof Petrus. Eine Brücke zu der nachapostolischen Zeit bildet weder die Johannesage noch die Petrusage; die letzten Lebensspuren des Petrus leiten nicht über Jerusalem hinaus. Der Massenmord der neronischen Verfolgung erlaubte aber, auch Petrus unter diesen Märtyrern unterzubringen und das hat die Sage schon früh getan.

Wie entstand nun die Legende von dem römischen Märtyrertod des Petrus?¹⁾ Ihre Quelle ist der Neid der Judaisten auf den Vorzug, den ihr Gegner Paulus vor allen anderen Aposteln voraus hatte, in der Hauptstadt der Welt gewirkt und dort Christi Lehre mit seinem Blute besiegelt zu haben. War Paulus in Rom, so sollte auch Petrus in Rom gewesen sein, und er ging eben dazu in die Hauptstadt, um den falschen Apostel zu entlarven. So ist Petri Anwesenheit in Rom zuerst in der Form bezeugt, daß Petrus dem Irrlehrer Simon nach Rom nachreiste und dort ein Opfer der Intrigen des schlaunen Gegners wurde, der, wie sein Römerbrief bewies, ein Freund der römischen Obrigkeit, also auch Neros war. Die Legende liegt uns in einer langen Reihe von christlichen Apokryphen vor²⁾.

¹⁾ Vgl. Lipsius, Die Quellen der römischen Petrusage. Kiel 1872.

²⁾ Die in Betracht kommenden Schriften sind die ungefähr um 130 griechisch verfaßten „Taten des Petrus“, ferner die syrisch überlieferte „Predigt des Petrus“. Daneben eine apokryphe Apostelgeschichte, die von dem römischen Papste Linus herrühren will, und eine andere, die sich gleichfalls fälschlich auf Hegesipp zurückführt. Wir kennen diese Paulusfälschungen vor allem aus den clementinischen Homilien und Rekognitionen, die die älteren Quellen benutzen, aber deren Bericht schon mit dem Konflikt des Petrus und Paulus (Gal. 2, 11 f.) abschließt, also über den Kampf in Rom direkt keine Mitteilungen bietet. Homilien und Rekognitionen des Clemens sind, wie Lipsius gezeigt hat, nicht voneinander abhängig, sondern sie weisen auf eine gemeinsame Grundschrift zurück, die bald in der einen, bald in der andern Bearbeitung treuer bewahrt ist. Dieselbe trug den Titel: „Reisen des Petrus beschrieben durch Clemens“ oder auch „Anagnorismen des Petrus“. Diese

Wir wissen aus dem Leben des Paulus, daß überall, wo der große Apostel gewirkt hatte, in Antiochien, Galatien, Philippi, Korinth usw. früher oder später „etliche von Ja-

Anagnorismen des Clemens sind selbst wieder die Bearbeitung einer unter dem Namen „Predigten des Petrus“ bekannten älteren Schrift. Die Abfassung der Kernsgmen setzt Lipsius c. 140—145, die Anagnorismen mit ihren an die Familie der Antonine erinnernden Namen in diese spätere Zeit. Dagegen steht die älteste Grundschrift dem ursprünglichen Streite der Paulusschüler und der Judaisten noch nahe. Zu den judaistischen Schriften, die den Apostel Paulus unter dem Namen Simon Magus verlästern, kommen nun aber auch unionistische oder katholische „Akten des Paulus“, auch „Akten des Petrus und Paulus“ genannt, und eine praedicatio Pauli, die Paulus aus dieser Vereinerleung mit dem Magier erlösen, indem sie ihn als andere Person neben Simon Magus stellen und ihn an der Bekämpfung des Magiers beteiligen. Dem geschichtlichen Magier des Josephus, dem Kuppler am Hofe des Prokurators Felix, konnte man das Erbe von Lästerung lassen, das die Judaisten auf ihren Gegner Paulus unter diesem Namen gehäuft hatten. Wenn Paulus, wie manche annehmen, in der ersten Lästerschrift mit seinem wirklichen Namen oder allgemein als „der feindliche Mensch“ bezeichnet war, so wäre die Umtaufe auf den Namen des Simon Magus schon eine Rücksicht auf die Gefühle der paulinischen Christen gewesen. Daß in den katholischen Apostelgeschichten Paulus erst nachträglich neben seinem Doppelgänger eingeschaltet wurde, zeigt sich darin, daß er in der Erzählung selbst völlig überflüssig ist. Er darf zu dem, was Petrus sagt, seine Zustimmung ausdrücken, wenn Petrus Wunder tut, darf er beten, sie möchten gelingen, für die Handlung aber ist seine Anwesenheit durchaus unnötig. Sie dient nur dazu, die unionistischen Tendenzen der katholischen Umarbeitung der Legende zum Ausdruck zu bringen. Schon am Morgen nach seiner Ankunft muß Paulus in Rom zwischen Judenchristen und Heidenchristen Frieden stiften, indem er die Juden darauf verweist, daß dem Abraham verheißen wurde, er werde ein Segen der Heiden werden und die Heiden darauf verweist, daß sie diesen Segen Abraham, dem Stammvater der Juden, verdanken. In dieser Form ist die Legende ein unionistischer Versuch im Stile unserer Apostelgeschichte. Durch ihren Bericht der Kämpfe mit dem Magier zeigt sie, daß Paulus und Simon Magus ganz verschiedene Personen sind. In den katholischen Apostelgeschichten beteiligt sich Paulus an den Kämpfen des Petrus gegen den Magier, und seit Ende des zweiten Jahrhunderts ist jede Er-

lobus“ erschienen, um der Freiheit vom Geseze ein Ende zu machen, die Paulus den Heidendchristen gelassen hatte. Unter diesem Gesichtspunkte faßten die Judaisten auch die Missionsreisen des Petrus auf. In den clementinischen Homilien (2, 17) wird Petrus als derjenige bezeichnet, der dem Irrlehrer Simon, d. h. dem Apostel Paulus nachreiste, um gut zu machen, was jener übel gemacht hat. Er folgt dem falschen Apostel „wie das Licht der Finsternis, wie die Erkenntnis der Unwissenheit, wie die Heilung der Krankheit“. Indem so Petrus den Spuren des feindlichen Menschen überall nachsetzte bis zum Ende, kam er schließlich auch nach Rom. Das ist der Weg, auf dem die Sage dazu kam, Petrus nach Rom zu verpflanzen, wo er schwerlich jemals gewesen ist. Er kam nach Rom, um gut zu machen, was Paulus übel gemacht hatte. Es ist ein Teil der Polemik gegen Paulus, daß Petrus auch in Rom erscheint, um Simon vor dem Stuhle des Kaisers zu widerlegen. Nach Weise solcher frommer Kalumnianten wollte der Pamphletist zu seinem Lasterbuche gezwungen sein durch die gegnerischen Angriffe auf sein verehrtes Parteihaupt. Der Angriff auf Petrus, den er abwehren will, ist der Bericht, den Gal. 2, 11 f. von dem Zusammenstoße zwischen Petrus und Paulus in Antiochien gibt, in

innerung an den antipaulinischen Ursprung der Simonsage erlöschten. Die Kirche gründet sich jetzt auf beide Apostel, die allezeit Freunde gewesen sind. Selbst die Gründung der korinthischen Gemeinde muß Paulus bei dem korinthischen Bischof Dionys mit Petrus teilen. Das Fest Peter und Paul am 29. Juni ist die letzte kirchliche Besiegelung dieser Union der Parteien. Lipsius hat mit großem Scharfsinn aus dieser weitläufigen Literatur die Teile der Legende, die der judaistischen Urschrift, den Braxeis des Petrus, entstammen, ausgeschieden und aus ihnen eine Rekonstruktion des Pamphlets versucht, der wir in unserem Berichte folgen. Nach diesen Untersuchungen von Lipsius hat der Pamphletist nicht unsere Apostelgeschichte für sein Zerrbild benutzt, sondern umgekehrt, die Apostelgeschichte hat seine Schrift berücksichtigt und suchte sie durch ihre irenische Darstellung unschädlich zu machen.

welchem Paulus erzählt: „Als Kephas nach Antiochien kam, widerstand ich ihm ins Angesicht, denn er war in Verurteilung gefallen.“ Diese Worte des Galaterbriefes liegen dem Verfasser wie ein Stein im Magen. In Erwiderung auf diesen Vorwurf gab das judaistische Buch eine Darstellung der Beziehungen des Paulus und Petrus von judaistischem Standpunkt, in welcher die Abneigung des Apokalyptikers gegen den, der behauptete, er sei Apostel und war es nicht, noch bedeutend überboten wird. Die Verfasser dieser Schriften haßten den Apostel mit einem Grimm, wie nur Juden zu haßen verstehen. Von Anfang an hat „der feindliche Mensch“, wie Paulus hier genannt wird, den bösen Samen auf den Acker Christi gestreut und den Erfolg der wahren Apostel aufgehalten. Das Volk von Jerusalem, so berichten die Rekognitionen des Clemens, war bereits gewonnen durch die Predigt der Apostel und bereit, sich taufen zu lassen, da trat der feindselige Mensch auf, verfolgte die Gemeinde, stürzte den Jakobus von den Stufen des Tempels und hegte die fliehenden Christen bis Damaskus. Dort aber hat er eine Vision, die ihn bestimmt, sich taufen zu lassen, worauf er sich überall brüstet, er sei unmittelbar von Christus berufen worden. Petrus aber erwidert ihm, solche Visionen bedeuteten nicht das Wohlgefallen Gottes an dem, der sie hat, sondern seien Zeichen seines Zornes. „Bist du“, sagt Petrus in den Homilien des Clemens, „von Christus auch nur eine Stunde durch Anschauung und Unterricht zum Apostel gemacht worden, so verkünde seine Worte, lege seine Lehren aus, liebe seine Apostel und streite nicht mit mir, der ich mit ihm zusammen war.“ Der oft wiederholte Einwand, daß Paulus etwas sehr Unzweckmäßiges getan habe, wenn er nach Gal. 1, 17 als Neubefehrter sich nicht mit den Aposteln beriet, wird in den Rekognitionen auch durch Petrus dem feindlichen Menschen entgegen gehalten. Wer das Gesetz, sagt Petrus, nicht von Lehrern lerne, sondern sich selbst für einen Lehrer halte, und den Unterricht der

Schüler Jesu verschmähe, müsse notwendig auf Irrwege geraten und könne nicht ein Apostel Jesu genannt werden. Die Zahl der Apostel ist mit der Zwölffzahl erfüllt. Einen weiteren Apostel über die Zwölffzahl hinaus kann es nicht geben (Clem. Refogn. 4, 34 f., Hom. 11, 35; 11, 21). Damit wird Pauli Anspruch auf die Apostelwürde ganz direkt zurückgewiesen und in dieser Abweisung liegt überhaupt der Zweck der Schrift.

In diesen Anfängen der Erzählung wird jenes Stück der Simonsage unterzubringen sein, das in die kanonische Apostelgeschichte aufgenommen worden ist und das ursprünglich eine boshafte Mißdeutung der Kollektenreise des Paulus war. Der Simon, der von den Aposteln die Gabe des Heiligen Geistes kaufen möchte, war in der Grundschrift offenbar Paulus, dessen Kollekte die Zwölfe schroff zurückwiesen: „Dein Geld gehe mit dir ins Verderben, daß du meinst, Gottes Gabe durch Geld zu erlangen. Du hast weder Teil noch Gemeinschaft an dieser Sache, denn dein Herz ist nicht gerade vor Gott.“ Auch in der Apostelgeschichte, wie bei ähnlichen Gelegenheiten in den Clementinen, schließt der Konflikt mit einer kläglichen Abbitte des falschen Apostels, der um Petri Fürbitte bei dem Herrn nachsucht, damit die angedrohte Strafe ihn nicht treffen möge. Der Simon des Pamphlets und seine Gesplogenheden schauen hier deutlich heraus, nicht minder aber die Beziehung dieses Zuges auf 2. Kor. 2 und 7 und Gal. 4, 20, wo Paulus frühere harte Vorwürfe demütig zurücknimmt. Der falsche Apostel tritt nun als Befehrer der Heiden auf, aber er verkündet das Gegenteil der Lehre, welche die wahren Apostel von Jesus empfangen haben. Er verlangt die Abschaffung von Gesetz und Beschneidung und verleumdet Petrus bei allen, die er in seine Garne gezogen hat. Da er seine Irrlehre zudem für die Lehre der Apostel ausgibt, muß in der Einleitung zu den clementinischen Homilien Petrus sich in einem Briefe an Jakobus gegen die Meinung verwahren, als sei er mit der gesetzlosen und possenhafsten

Lehre des feindseligen Menschen einverstanden, wie manche behaupten. Die großen Erfolge des falschen Apostels aber unter den Heiden zwingen Petrus ihm nachzureisen. Denn die Heiden, denen dieser Simon die Seligkeit verheißt, ohne die Last des Gesetzes ihnen aufzulegen, sind ihm überall, wo er hinkommt, massenhaft zugefallen und es kostet Petrus Mühe, sie aus den Teufelsstricken des Magiers zu befreien. Die Wanderungen, auf denen Petrus dem Magier nachsetzt, führen über wohlbekannte Stationen des Lebens Pauli. Die Hauptszene spielt im syrischen Antiochien. Hier hat Petrus Gelegenheit, dem Magier seine Frechheit vorzuhalten, mit der er behauptete, er habe ihm „ins Angesicht widerstanden“, und Petrus sei „als Verurteilter“ dagestanden. Anfänglich beharrt der feindliche Mensch auf seiner Bosheit, bis eine höhere Macht ihm das Handwerk legt. In perfider Ausnutzung der Stelle 2. Kor. 12, 7 von dem Satansengel, der Paulus mit Fäusten schlage, läßt der Pamphletist seinen Magier bekennen: „In dieser Nacht haben Gottes Engel mich Gottlosen, weil ich ein Feind Petri war, des Heroldes der Wahrheit, gotteserbärmlich geschlagen.“ Mit boshafter Nachäffung des paulinischen Briefstils läßt dann der Pamphletist den feindlichen Menschen ein klägliches Sündenbekenntnis ablegen: „Ich ermahne euch, auch wenn ich künftig selbst hintrete und wider Petrus zu reden wage, nehmt mich nicht auf, denn ich bekenne: ich bin ein Magier, ich bin ein Irrlehrer, ich bin ein Zauberer. Doch ich bereue.“ Bald aber fällt Simon aus dieser Reue in seine alten Lügen gegen die wahren Apostel zurück und wird von der Gemeinde aus Antiochien vertrieben. Die Szene verlegt sich dann nach Cäsarea, wo der Simon Magus des Josephus lebte, der dem Procurator Felix die ihrem Manne entflohene Drusilla zugeführt hatte. Die Apostelgeschichte läßt in Erinnerung daran den Apostel Paulus in Cäsarea dem ehebrecherischen Paare eine Rede halten über Gerechtigkeit, Keuschheit und das zukünftige Gericht. Die jüdische Spottschrift berichtet vielmehr

eine Disputation zwischen dem feindlichen Menschen und Petrus, in der Petrus den Magier belehrt, daß Visionen ihn nicht als Apostel legitimieren könnten. Statt daher von ihm zu sagen, Petrus sei in Verurteilung geraten (Gal. 2, 11), oder er sei „unprobehaltig erfunden worden“ (2. Kor. 13, 6), solle der Magier lieber von Christi Aposteln in Demut die wahre Lehre Jesu lernen. „Willst du wirklich ein Mitarbeiter der Wahrheit sein, so lerne zuerst von uns, was wir von ihm gelernt haben, und dann, wenn du ein Schüler der Wahrheit geworden bist, werde mein Mitarbeiter.“ Einen Beweis, daß er in seiner Vision Christus gesehen habe und nicht einen Dämon, kann der Magier nicht erbringen. Wenn er zudem Christi Apostel nicht liebt, sondern ihnen widerstrebt, als wären sie in Verurteilung geraten, so kann er unmöglich von Christus berufen sein. Wir sehen, wie hier der alte Streit über den, der da sagt, er sei ein Apostel und ist es nicht, noch immer fortgeht. Mit dem Ausdruck aus Gal. 1, 10 wirfst Petrus dem Magier vor, er rede Menschen zu Gefallen. Die Klage des Apostels 1. Kor. 11, 30, daß so viele Kranke und Schwache in der Gemeinde seien, wird mit Pauli Erlaubnis, Götzenopferfleisch zu essen, in Verbindung gebracht und von einem Mahle erzählt, durch das der Magier seine Anhänger mit den Dämonen in Gemeinschaft setzte, worauf sie alle erkrankten. Nach solchen Stellen der Homilien ist kein Zweifel, daß die Grundschrift, die jene benutzten, den Kämpfen der Paulusschüler und der Judaisten noch nahe stand und auch älter ist als unsere Apostelgeschichte. Der Eifer, mit dem unsere kanonische Apostelgeschichte den Paulus als innigen Freund der Zwölfe schildert, was er nie gewesen ist, erklärt sich eben aus der Übertreibung, mit der die Judaisten den Gegensatz zwischen beiden darstellten. Im Galaterbriefe geben sich Petrus und Paulus die Rechte der Gemeinschaft, in den Homilien spricht Petrus dem Paulus jede göttliche Mission ab. Er leugnet, daß Gott seine Gesandten auf dem Wege der Vision berufe. Im Zorne

spricht der Herr mit den Sündern durch Erscheinungen und Träume, mit Moses aber sprach Gott wie zu einem Freunde von Angesicht zu Angesicht. „Kann jemand“, fragt Petrus den Paulus, „durch eine Vision zum Lehramt befähigt werden? Wenn du sagst, es sei möglich: warum hat der Lehrer ein ganzes Jahr hindurch mit Wachenden beständig Umgang gehabt? Und wie sollen wir glauben, daß er auch dir erschien? Wie kann er dir erschienen sein, da du das Gegenteil von seiner Lehre denkst? Bist du von ihm auch nur eine Stunde durch Anschauung und Unterricht zum Apostel gemacht worden, so verkündige seine Worte, lege seine Lehren aus, liebe seine Apostel und streite nicht mit mir, der ich mit ihm zusammen war! Denn gegen mich, der ich ein fester Felsen bin, das Fundament der Kirche, bist du als Widersacher aufgetreten. Wärest du nicht ein Widersacher, so würdest du mich nicht verleumden, und meine Predigt schmähen, damit ich, wenn ich sage, was ich vom Herrn persönlich gehört habe, keinen Glauben finden soll, nämlich als wäre ich verurteilt und sei nicht probehaltig erfunden worden. Wenn du mich einen Verurteilten nennst, so klagst du Gott an, der mir den Messias offenbart hat und richtest deinen Angriff gegen den, der mich wegen dieser Offenbarung selig gepriesen hat.“ Wenn die Judaisten das Verhältnis der beiden Apostel in dieser Weise als blanke Feindschaft darstellten, so versteht sich die Geflissentlichkeit, mit der die Apostelgeschichte zu erhärten sucht, daß Paulus im Gegenteil der Freund des Petrus war und Jakobus sich um den gefährdeten Paulus sorgte wie um einen Bruder. Leider führen die Clementinen, wie sie uns vorliegen, die Geschichte des Magiers nicht über Antiochien und Cäsarea weiter. Die katholischen Bearbeitungen derselben Quelle lassen aber Petrus dem Magier auch nach Rom folgen, wohin Simon Magus durch einen römischen Centurio gebracht worden ist. Es ist auch keinem Zweifel unterworfen, daß schon das ursprüngliche Buch die Verfolgung des Magiers bis nach Rom enthielt. Dort

gerade erfolgt die Katastrophe, die den Roman abschließt. Statt für seine Übeltaten am Stuhle des Kaisers gerichtet zu werden, gelangt der feindliche Mensch, der gelehrt hatte: „Gehorchet aller Obrigkeit, die Gewalt über euch hat“, bei dem Kaiser zu der höchsten Vertrauensstellung. Das Volk erweist dem Zauberer göttliche Ehren und Nero nennt ihn seinen Wohltäter und Freund. Da erhält Petrus durch ein Traumgeſicht die göttliche Weisung, nach dem Abendlande zu gehen, das seiner als eines Fackelträgers bedürfe. In der That weiß auch in Rom Petrus die Wunder des Magiers in den Schatten zu stellen, er verrichtet Heilungen, treibt Teufel aus und erweckt Tote. Zuletzt ruft Nero beide Teile vor sein Gericht. Das Verhör gestaltet sich zu einer theologischen Disputation, die sich um die alten Streitpunkte der Pauliner und der Judaisten dreht. Der Kaiser erfährt, daß der Magier, obwohl er das Gesetz und das jüdische Bundeszeichen bekämpft, doch selbst beschnitten ist. Mit Mühe redet Simon sich heraus, damals seien Gesetz und Beschneidung geboten gewesen, Petrus aber greift auf Pauli Verfolgung des Stephanus zurück und fragt: „Warum haſt du dann ſolche, die dieſes Gebot Gottes befolgten, überliefert und haſt ſie verurteilen und töten laſſen?“ Für einen Augenblick wird Nero durch die Reden des Petrus ſtutzig, aber die Wunder des Magiers haben ihn verblendet. Die Erzählung von dieſen Wundern iſt wiederum reichlich gewürzt mit boſhaften Anspielungen auf pauliniſche Briefſtellen, wie denn der Pamphletist ſein Paulusbild vornehmlich aus den Briefen ſchöpfte, obwohl er auch über eine geſchichtliche Tradition verfügt, die aber nicht aus der Apoſtelgeſchichte ſtammt. In den clementiniſchen Homilien 2, 26 wird die Lehre Pauli vom neuen Menſchen ſpöttiſch ſo gewendet, als ob Paulus ſich gebrüſtet habe, er könne durch Zauberkünſte einen „neuen Menſchen“ machen, wodurch die Geſchichte vom Homunculus in die Simon- und Fauſtſage gekommen iſt. Auch eine Auferſtehung von den Toten ſetzt der Schwindler in Szene. Er zaubert einem Widder

seine Gestalt an und läßt dieses verzauberte Schaf hinrichten. Als das Volk deshalb glaubt, sein bewunderter Prophet sei tot, kommt Simon am dritten Tage wieder zum Vorschein und behauptet, er sei auferstanden von den Toten. Der Märtyrertod des Paulus zu Rom war also nur ein freches Gaukelstück des verschmitzten Magiers. Nachdem Simon so eine Auferstehung gefeiert hat, fehlte nur noch die Himmelfahrt. Anlaß zu diesem Zuge gab zunächst die Erzählung des Apostels 2. Kor. 12, 2 ff., er sei entrückt worden in den dritten Himmel. Damit verband das Pamphlet eine Anspielung auf einen Vorfall in den Tagen des Nero, dessen Benützung auch wieder für das hohe Alter der ursprünglichen Spottschrift zeugt. Der Verfasser hatte ein Ereignis in Erinnerung, das sich in den Tagen Neros zutrug und dessen auch Juvenal und Sueton gedenken. Ein „hungriges Griechlein“ hatte dem Kaiser Nero versprochen¹⁾, mit einer Flugmaschine gen Himmel zu fahren. Aber von der Höhe des Gerüsts, das Nero für ihn im Zirkus hatte bauen lassen, stürzte der unglückliche Aeronaut herab, so daß die kaiserliche Loge, ja der Kaiser selbst, mit Blut bespritzt wurde. „Auf alles verstehen hungrige Griechlein sich,“ spottete Juvenal, „sie gehen in den Himmel, befehlst du's.“ Mit Benützung des gleichen Ereignisses erzählen die *Acta Petri et Pauli* (c. 38), daß der Magier eine Himmelfahrt versuchte, aber durch das Gebet des Petrus dabei verunglückte. Simon besteigt, lorbeerbekränzt, einen von Nero für ihn errichteten Turm und beginnt zu fliegen. Paulus hat sich betend auf die Kniee niedergeworfen, überläßt aber das Strafwunder dem Petrus. Dieser heißt Paulus aufblicken. Da sieht er den Simon schon fliegen und treibt Petrus zur Eile, während Nero, stolz auf die Leistung seines Magiers, die beiden Christen verhöhnt. Da beschwört Petrus die beiden Satansengel, die den Simon tragen, denselben fallen zu lassen,

¹⁾ Juvenal, Sat. 3, 79. Sueton, Nero 12.

und sofort stürzt der Magier und liegt zerschmettert an der Erde. Nach einer anderen Version bricht er nur die Beine und hinkt noch längere Zeit in der Umgegend Roms umher, bis der Tod ihn erlöst. Aus Rache dafür, daß sie ihn um seinen Freund gebracht haben, läßt Nero beide Apostel einkertern. Nach der dann folgenden Erzählung der Acta Petri et Pauli berichtet Petrus selbst dem Volke, das ihn zu seinem Golgatha begleitet, daß er aus seiner Haft nochmals entronnen sei, aber durch eine Begegnung Jesu zu seiner Pflicht zurückgeführt wurde. Nach der lokalen Tradition war es auf der Höhe beim Grabmal der Cäcilia Metella, wo auch heute sich der Wanderer fragt, ob er vorwärts nach den blauen Albanerbergen weiter wandern will, oder zurückkehren nach Rom, wo der Flüchtling dem Heiland begegnete. Petrus fragte ihn befremdet: „Domine, quo vadis?“ Jesus aber erwidert mit einem Blicke stillen Vorwurfs, er gehe nach Rom, um sich nochmals kreuzigen zu lassen. An der Stelle also, wo heute das Kirchlein „domine, quo vadis“ steht, kehrt der Apostel um und bittet reuevoll, man möge ihn mit dem Kopfe nach unten kreuzigen, da er nicht würdig sei, desselben Todes wie Jesus zu sterben. So wird Petrus auf dem Janiculus gekreuzigt, während Paulus an der Straße nach Ostia enthauptet wird. Männer in glänzenden Gewändern, die niemand kannte, hoben den Leichnam des Petrus auf und bestatteten ihn unter der Terebinthe bei der Naumachie auf dem Vatikan, während Paulus bei den vier Brunnen beigesetzt wurde, die entsprangen, als sein abgeschlagenes Haupt viermal den Boden berührte, und jedesmal: „Jesus!“ rief. Diese in vielerlei Ausgaben und Variationen überlieferte Legende ist die erste zusammenhängende Darstellung der Tätigkeit des Petrus in der Hauptstadt. Daß sie auf Grund einer bereits bestehenden Sage aufgebaut wurde, ist möglich, Evangelien und Apostelgeschichte kannten sie aber noch nicht. Sobald die Legende feststand, wuchsen natürlich die Zeugnisse für sie aus der Erde. Die Kirche Santa Pudentiana

bezeichnet den Ort, wo Petrus in Rom wohnte, der *carcer Mamertinus* am Fuße des Kapitols ist der Kerker, wo er gefangen saß. In San Pietro in Vincoli sehen wir die Ketten, die Petrus getragen. Das poetische Kirchlein *domine quo vadis* erinnert an des Petrus reuevolle Umkehr. San Pietro in Montorio, auf dem Janiculus, wo heute noch der Brunnen Goldsand führt, ist der Ort der Kreuzigung und in der Nähe des alten ägyptischen Obelisks, wo einst die vielbesuchte Terebinthe stand, die an die Martyrien in den Gärten des Nero erinnerte, haben wir nach der Tradition Petri Grabstätte zu suchen. Für die römische Gabe zu herrschen und die italienische Freude am Fabulieren waren diese Erinnerungen an Petrus ein Kapital, mit dem Rom zu wuchern wußte. Schon zur Zeit der trajanischen Verfolgung spricht der Verfasser des ersten Petrusbriefes ganz offiziell im Namen der römischen Gemeinde und macht so Petrus zum römischen Bischof. Nachdem eine Fülle von Poesie, Kunst und Andacht auf diese Petrus-sage verwendet worden war, stand sie auf ihrem eigenen Gewicht und niemand fragte mehr nach ihrer geschichtlichen Bezeugung. Es ging, wie der Züricher Dichter vom Mythos sang:

Im Anfang war es gar nicht wahr,
Dann ward es wahrer immerdar,
Zulezt die höchste Wahrheit.

Von Paulus, der in Rom war, weiß der römische Campagnole heute wenig, aber durch das effektvolle Bild von Banni, auf dem der Magier köpflings zur Erde herabwirbelt, herabgezogen vom Gebete des Petrus, ist ihm diese Legende geläufiger als irgendeine evangelische Geschichte. Auch für den gebildeten Katholiken wäre es nicht gestattet, an dem so schlecht bezeugten Bistum des Petrus in Rom zu zweifeln. Ein so wichtiges Ereignis, wie die Übersiedelung des Hauptes der Zwölfe nach Rom, würde aber in den Quellen vor Trajan nicht mit Stillschweigen übergegangen worden sein. Gelten für die christliche Geschichte dieselben Grundsätze wie für die profane, so ist diese Sage

abzulehnen, weil die älteste Quelle, die sie bezeugt, ein tendenziöser Roman war, der erst lang nach dem angeblichen Martyrium des Petrus geschrieben wurde. Wenn diese Legenden annahmen, Petrus sei, wie die „Etlichen von Jakobus“, Paulo überall nachgereist, so mußten sie ihn auch nach Rom reisen lassen. Ihrem Parteihaupt das römische Martyrium zuzuwenden, hatten die Judaisiten ein sehr begreifliches Interesse und die Parteischriften, in denen sie die Taten ihres Apostels in Rom verherrlichten, zeigen in ihrer ursprünglichsten Gestalt deutlich, daß Eifersucht auf Paulus diese Sage von Petri Wirken in Rom erzeugt hat. Aber gerade diese tendenziöse Ausgestaltung der Legende ist ein Grund, ihre Geschichtlichkeit zu bezweifeln.

Ein ähnlicher Ursprung der Gründungssagen, wie für Ephesus und Rom, ließe sich noch für viele Bischofssitze aufdecken, doch beschränken wir uns auf diese, die für das Verständnis der johanneischen und petrinischen Schriften des Neuen Testaments unentbehrlich sind. Sie lehren uns, wie das, was sich nie und nirgend hat begeben, von dieser Zeit ebenso andächtig wiedererzählt wurde, wie das historisch Beglaubigte, wenn es nur dem religiösen Bedürfnis von irgendeiner Seite her dienlich war. Wir aber werden urteilen, daß das von Papias berichtete Ende des Johannes durch die Juden und das nach Josephus voraussetzende Martyrium des Petrus in Jerusalem mehr Glauben verdiene, als der aus dem Olkessel entfliegene Johannes und der hauptlings gekreuzigte Petrus der Legende. Die Erzählungen ihrer wunderbaren Bestandteile zu entkleiden und dann den Rest für historisch auszugeben, hat früher nicht für Kritik gegolten. Das Wissen der alten Kirche vom apostolischen Zeitalter endete mit der Zerstörung Jerusalems. Zwischen Nero und der trajanischen Verfolgung lag ein leerer Raum. Wir wundern uns nicht, daß christliche Phantasie ihn mit Legenden ausfüllte; aber als Brücke von den Aposteln zu den Kirchenvätern zu dienen, ist dieser Regenbogen trotz seiner schönen Farben nicht geeignet.

II

Die synoptischen Evangelien

Ein merkwürdiger Anblick, wie an den verschiedensten Enden des römischen Reiches die Christenhäuflein damit beschäftigt sind, die Gestalt ihres Heilands, der den einzigen Inhalt ihres religiösen Lebens bildet, bis in die einzelsten Züge sich zu vergegenwärtigen und schriftstellerisch herauszuarbeiten! Den geistigen Inhalt ihres Erlöserbilds schöpfen alle aus der Spruchsammlung des Matthäus, die äußere Geschichte aus dem Lebensabriß des Markus. Was an neuem Stoffe hinzutritt, verdankt naiver Sagenbildung der Gemeinden oder der Grübeleien und spitzfindigen Kombination der Schriftgelehrten seinen Ursprung. Der Gedankenprozeß verläuft hier überall in dem Dreitakt: nach den Propheten sollte der Messias das und jenes tun oder leiden. Jesus von Nazareth war der Messias, folglich muß er dieses getan und jenes gelitten haben. Auf diese Überzeugung der Frommen ist der Zuwachs zu den Grundschriften meist zurückzuführen. Zum Glück war der neue Stoff nicht reichlich genug, um das ursprüngliche Bild völlig zuzudecken. Der eiserne Bestand aller drei Synoptiker ist und bleibt die Spruchsammlung und der ursprüngliche Markus. Daß alle drei Synoptiker die gleichen Grundschriften hatten und nur in verschiedener Weise kombinierten, zeigt die Übereinstimmung längerer Erzählungsreihen oder Redeteile bald in zwei, bald in drei Evangelien. Auch der Aufriß der ganzen Erzählung von der Taufe des

Johannes bis zur Kreuzigung Christi ist bei allen Synoptikern derselbe. Wenn der gemeinsame geschichtliche Faden bei Matthäus und Lukas sich zeitweise versteckt, so rührt das von dem Einschalten der Spruchsammlung her, mit der Matthäus an fünf Stellen den Gang der historischen Quelle unterbricht, während Lukas da, wo er mit der galiläischen Wirksamkeit Jesu zu Ende ist, diese Reden einem Reisebericht einfügt, indem er die Worte Jesu an bestimmte Erlebnisse anknüpft. Daß sowohl Matthäus wie Lukas dabei die beiden uns bekannten Grundschriften ausbeuteten, ergibt am klarsten die Prüfung der sogenannten Doubletten, das heißt der Stücke, die in demselben Evangelium zweimal stehen, weil sie einmal aus der Spruchsammlung, einmal aus der Geschichtsquelle übernommen wurden. Die Überlieferung des Papias, daß die ältesten Quellen der evangelischen Geschichte eine Spruchsammlung des Matthäus und ein Evangelium des Markus seien, wird mithin durch die uns überkommenen Evangelien selbst bestätigt. Wie kommt es nun, daß unser Markus, wenn wir die Speisungsgeschichte ausnehmen, die sich recht wohl mehrmals wiederholt haben kann, keine solche Doubletten hat? Nicht seine Sorgfalt in der Auswahl hat ihn davor bewahrt, denn flüchtig genug ist sein Exzerpt gearbeitet, sondern die Gefahr lag für ihn gar nicht vor, weil er nur die historische Quelle vor sich hatte und diese abkürzte. Das zweite Evangelium ist mithin ein Auszug aus der historischen Quelle, die Papias dem Evangelisten Johannes Markus zuteilt; das erste und dritte Evangelium haben dagegen das Buch des Markus mit der Spruchsammlung des Matthäus kombiniert und dazu noch mit zahlreichen anderen Überlieferungen bereichert. Dagegen hat das zweite Evangelium, mit den beiden anderen verglichen, wenig selbständige Zusätze. Im ganzen sind es nur ungefähr dreißig Verse, die der Bearbeiter zu dem Urmarkus hinzufügte. So erklärt es sich, daß fast der ganze Stoff des Markus in den beiden anderen Evangelien wiederzu-

finden ist, weil diese den Urmarkus gleichfalls benützten. Beachtet man aber die Reihenfolge der Erzählungen, so ist sofort ersichtlich, daß abwechselnd bald Matthäus, bald Lukas in der Reihenfolge mit Markus zusammenstimmen, woraus erhellt, daß dieser der gemeinsamen Quelle am treuesten folgte. Wo Matthäus abspringt, gibt Lukas dem Markus recht, wo Lukas abspringt, hat Markus den Matthäus für sich. Markus also hat den Faden, dem auch die beiden anderen, aber weniger konsequent, folgen, während doch stellenweise alle drei ihre Geschichten in gleicher Ordnung erzählen, was die Annahme einer gemeinsamen geschichtlichen Quelle bestätigt.

Prüft man den Verlauf der Erzählung bei den drei Synoptikern auf innere Wahrscheinlichkeit, so hat nur Markus einen verständlichen und innerlich möglichen Zusammenhang. Seine Geschichte Jesu beginnt Markus mit dem Wirken Johannes des Täuflers. Im Augenblick der Taufe fällt der zündende Funke in die Seele Jesu; er sammelt Jünger, zuerst vier, dann fünf, endlich zwölf; er predigt an den Ufern des Sees in Galiläa und einen Sommer lang verkündet er das kommende Gottesreich. Zunächst ist er also ein Prophet wie Johannes. Seine Predigt gilt dem erwarteten Reiche, von dem es zuerst heißt: „Es ist nahe“, dann aber: „Es ist da.“ Mit dem wachsenden Glauben an die Gegenwart des Reichs erstarkt in Jesu die Überzeugung, selbst der lebendige Mittelpunkt und König dieses Reiches zu sein. Ist das Reich eine Sache der Innenwelt, so ist es auch schon in der Gegenwart. Die Aussendung der Jünger führt zum Konflikt mit der herrschenden pharisäischen Partei. Herodes Antipas, der der Taufbewegung des Johannes ein Ziel gesetzt hat, fängt an, auch dem neuen Propheten nachzustellen. Aus Jesu Missionsreisen wird darum bald ein Fluchtleben. Wir finden den Propheten im Gebiete von Tyrus, dann jenseits des Sees in der Dekapolis, dann nördlich vom See im Lande am Hermon. Den Jüngern ist es in seinem Um-

gang klar geworden, daß er der Messias sein will, und zu Cäsarea Philippi spricht Petrus es aus, daß er es sei. Jesus aber beantwortet das Bekenntnis des Petrus mit der Ankündigung seines Leidens. „Siehe, wir ziehen hinauf nach Jerusalem.“ Die Passionsgeschichte des Markus ist kürzer als die der beiden anderen Synoptiker, aber reich an ursprünglichen Zügen. Wenn Markus 11, 1 ausdrücklich den Ölberg erwähnt, von wo aus Jesus in Jerusalem einzieht, wenn er das seitherige Verbot, ihn als Messias kund zu machen, auf dem Ölberge selbst durchbricht und das Eselsfüllen besteigt, so liegt es nahe, an die Verheißung Sacharja 9, 9 zu denken von dem König, der auf einem Esel, dem Füllen der Eselin, einreitet in Jerusalem und nicht minder an Sacharja 14, 4: „Es treten seine Füße am selbigen Tage auf den Ölberg vor Jerusalem gegen Osten, und der Ölberg spaltet sich in seiner Mitte.“ Kurz, ehe Paulus in Jerusalem eintraf, hat ein Jude aus Ägypten gleichfalls vom Ölberge aus seine messianische Rolle angetreten (Josephus bell. 2, 62, Ant. 20; 16, 9). Wie der Garizim bei den Samaritern, so erscheint bei den Juden der Ölberg als der verheißene Schauplatz, auf dem die Enthüllung des Messias vor sich gehen soll¹⁾. Der Einzug vom Ölberg her auf der Eselin, nach der Weissagung des Sacharja, an der Spitze seiner Galiläer, war die symbolische, aber jedermann verständliche Erklärung Jesu, er komme als der verheißene Prophet. Im Tempel aber bekennt er sich auch als Messias, indem er (Mark. 12, 35) die Meinung bestreitet, daß der Messias ein Sohn Davids sei. Einen Anlaß zu dieser Bestreitung hatte er nur, wenn er sich selbst für den Messias hielt, aber seinerseits kein Davidssohn war. Dann freilich sind die Versuche der Stammbäume des Matthäus und Lukas, ihn zum Davidssohn zu machen, spätere Erfindungen, aber man

¹⁾ Vgl. Wellhausen, Evangel. Marci, S. 94.

sieht auch, warum sie gemacht wurden. Markus hat mit gutem Grunde auf einen solchen Versuch verzichtet, den erst der spätere Streit mit den Rabbinen nötig machte. Mit dem Bekenntnis zu dem Namen, der seit den Tagen des Judas Galiläus schon mehr als einem Propheten zum Kreuze verholfen hatte, war Jesu Schicksal besiegelt. Der Ruf am Kreuze (15, 34), den Lukas wegläßt: „Mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ ist sicher geschichtlich, das beweist das Mißverständnis der Umstehenden, Jesus habe nach Elias gerufen. Da Elias der war, der dem Messias die Wege bereiten sollte, lag dieses Mißverständnis nahe und die Priester konnten wohl spotten: „Laßt sehen, ob Elias komme, ihm herabzuhelfen?“ Auch hier also ist der Bericht des Markus der geschichtlich wahrscheinlichste, wie für den ganzen Verlauf des Lebens Jesu, so auch für seine letzten Tage.

Dieser geschichtliche Vorzug des Markus springt auch bei der flüchtigsten Vergleichung mit Matthäus und Lukas ins Auge. Die wunderbaren Vorgeschichten, die Matthäus und Lukas vorstoßen, widerlegen sich schon durch ihren völlig verschiedenen Inhalt. Erst mit dem Anfang des Markus stimmen sie zusammen. So also hat der Urmarkus begonnen. Der erste Evangelist läßt dann, gegen alle Wahrscheinlichkeit, Jesum sofort als neuen Gesetzgeber auftreten und der Berg bei Kapernaum ist der neue Sinai, auf dem er die Vorschriften für das Volk Gottes verkündet. Noch ehe eine Gemeinde existiert, nennt Jesus seine Jünger das Licht der Welt und das Salz der Erde. Der Kampf hat noch nicht begonnen und schon preist Jesus die Jünger selig, daß sie von den Juden verfolgt werden. Vollends die Rede Matth. 10, 5—42 setzt eine Zeit voraus, in der das, was in der Einsamkeit der Berge den Jüngern anvertraut wurde, in den Städten von den Dächern gepredigt wird und vor den Behörden verantwortet werden muß. Jesu Lehre hat bereits die Hausgenossen entzweit, die Familien zerrissen

und schwere Verfolgungen hervorgerufen¹⁾. Durch die Verfolgung gerade breitet die Botschaft sich aus und durch Flüchtlinge wird sie von Stadt zu Stadt getragen. Das alles sind Anachronismen, die zeigen, wie wohl Markus daran tat, sich eng an die historische Quelle zu halten, die den Dingen so viel näher stand, und nicht spätere Überlieferungen aufzunehmen, die bereits Christenverfolgungen kennen und in das galiläische Idyll nicht passen. Die Zutaten vollends, die der erste Evangelist zur Geschichte der Kreuzigung und Auferstehung gemacht hat, tragen den Stempel der apokryphen Fabeln an der Stirne.

Nicht minder unwahrscheinlich ist die Darstellung des dritten Evangelisten, bei dem Jesus, ganz wie der Paulus seiner Apostelgeschichte, zuerst in der Synagoge auftritt, sich selbst als Messias vorstellt, und wie Paulus von den Juden verworfen wird. Die Lebensarbeit Jesu ist hier dieselbe wie die des Paulus: Kampf gegen herzlosen Gesetzesdienst. Jesus tritt sofort auf in Kraft des Geistes und das Gerücht von ihm erscholl in ganz Galiläa. Den Stoff aber preßt der dritte Evangelist, ganz ähnlich wie in seiner Apostelgeschichte, zum guten Teil in einen einzigen Reisebericht.

Geschichtlich unendlich viel wahrscheinlicher läßt der zweite Evangelist Jesum nur langsam Boden gewinnen. Wenige Familien am See sind der erste Anhang, aber der kleine Erfolg bereitet den großen vor. Der Widerstand der Pharisäer gegen eine gesetzlose Reichspredigt ist die Kraft, die bei Markus die Entwicklung vorwärts treibt, das Gewicht, das einmal aufgezogen, die Uhr ablaufen läßt. Der Kampf gegen die seitherigen Autoritäten öffnet den Jüngern die Augen für die eigentliche Bedeutung ihres Meisters, der durch den Kampf gegen das alte Gesetz selbst ein Gesetzgeber wie Moses wird. Mit der klaren Absicht, eine Entscheidung herbeizuführen, tritt Jesus seinen

¹⁾ Vgl. Wellhausen, Einleitung 82.

Zug zum Todespassah nach der Hauptstadt an. So versteht auch das Volk diesen Aufmarsch. In Jericho ruft ihn bereits ein Blinder als Sohn Davids an. Durch seinen feierlichen Einzug in Jerusalem bestätigt er selbst, was die Bettler am Wege gerufen haben. Mit seinem Bekenntnis zu dem Namen, der schon mehr als einem Patrioten zum Kreuze verholzen hat, und dem Beginne der praktischen Reform durch die Tempelreinigung besiegelt Jesus sein Geschick. Wie die andern wird er gekreuzigt, er stirbt, aber die Vision der Maria Magdalena gibt zuerst den Frauen die Gewißheit, er lebe. Weitere Visionen in Galiläa werden gefolgt sein, deren Geschichte uns aber mit dem Schlusse des zweiten Evangeliums verloren ist¹⁾. Das ist in Kürze der Inhalt unseres zweiten Evangeliums, dessen klarer und notwendiger Verlauf weit weniger Einwendungen unterliegt als die Wunderlaufbahn bei Matthäus oder das Reiseleben bei Lukas. Eben weil unser Markus ein einfaches Exzerpt aus der historischen Grundschrift ist, die die Berichte der ersten Zeugen wiederholte und direkt auf die Erzählungen des Petrus zurückgeht, ist er unser sicherster Führer. Das schließt nicht aus, daß der Text der Grundschrift im einzelnen Falle bei Matthäus oder Lukas vollständiger erhalten sein kann, da unser Markus nur ein Exzerpt ist, das eben darum gemacht wurde, weil neben jenen eine vollständige Wiederholung des ganzen Textes überflüssig erschien.

Der Exzerptcharakter unseres kanonischen Markus erhellt schon aus seinem Eingang²⁾. Dieser Eingang klingt wie ein einfacher Auszug oder wie ein kurzes Summarium: „Anfang des Evangeliums von Jesu Christo. Wie geschrieben steht im Propheten Jesaja.“ Nicht minder exzerpt-

¹⁾ Vgl. Band I, 90.

²⁾ Den Exzerptcharakter unseres Markus hat schon Herder erkannt. „Vom Erlöser der Menschen nach unsern drei ersten Evangelien.“ 1796.

mäßig wird dann die Versuchungsgeschichte berichtet: „Er war in der Wüste und bei den Tieren und die Engel dienten ihm.“ Markus 3, 22 sagen die Pharisäer, sobald sie Christum sehen, ohne alle Veranlassung, er habe den Beelzebul, während Matthäus 12, 24 dieses Wort mit dem Staunen des Volks über Jesu Wunder motiviert. Bei dem Wunder der Berklärung (9, 6) berichtet Markus nur den Schrecken der Jünger, nicht wie Matthäus den Grund des Schreckens, die Stimme vom Himmel. Markus 14, 65 rufen die Kriegsknechte bei ihren Schlägen Jesu zu: „Weissage!“; daß er weissagen sollte, wer ihn schlage, erfahren wir erst aus dem volleren Texte bei Matthäus. Eine weitere Probe, wie rücksichtslos der zweite Evangelist seine Quelle abkürzt, bietet das Gespräch über die Gleichnisse (Matthäus 13, 10—13, Lukas 8, 9 und 10 verglichen mit Markus 4, 10—13). Der vollständige Text der Grundschrift lautete nach dem ersten Evangelisten: „Euch ist gegeben die Geheimnisse des Himmelreichs zu vernehmen, ihnen aber ist es nicht gegeben. Denn wer da hat, dem wird gegeben und er wird die Fülle haben, wer aber nicht hat, dem wird auch das genommen, was er hat. Darum rede ich zu ihnen in Gleichnissen. Denn mit sehenden Augen sehen sie nicht und mit hörenden Ohren hören sie nicht und verstehen sie nicht. Und an ihnen wird die Weissagung des Jesaja erfüllt, die da sagt: Mit Ohren werdet ihr hören und es nicht verstehen, und mit den Augen werdet ihr sehen und es nicht wahrnehmen, denn dieses Volkes Herz ist verstockt, und mit den Ohren haben sie schwer gehört, und ihre Augen haben sie zugedrückt, auf daß sie nimmer mit den Augen sehen und mit den Ohren hören, und mit den Herzen verstehen, und sich bekehren und ich sie heilen würde.“ Aus dieser langen Auseinandersetzung gibt das zweite Evangelium 4, 11 f. lediglich die Sätze: „Denen draußen kommt alles in Gleichnissen zu, auf daß sie mit sehenden Augen sehen und doch nicht erkennen und mit hörenden Ohren hören und doch nicht

verstehen.“ Auch hier also ist unser Markus nur ein Exzerpt aus einem volleren Texte. Jesus kann recht wohl selbst die Verstockung Israels gegen seine Predigt sich aus der im Urmarkus angezogenen Jesajastelle erklärt haben; bei der paulinischen Herleitung dieser Tatsache aus göttlichem Verhängnis aber darf man sich erinnern, daß Markus nicht nur der Schüler des Petrus, sondern auch ein Reisebegleiter des Paulus gewesen ist, also auch Momente der paulinischen Prädestinationslehre sich angeeignet haben kann. Die Wendung, daß Jesus expreß zu dem Zweck in Parabeln geredet habe, damit die Juden ihn nicht verstehen, ist natürlich ein Mißverständnis, aber ein frühes, da alle drei Synoptiker es teilen.

Beweisen die zahlreichen Auslassungen aus der Grundschrift, wie sie durch die vollständigeren Parallelen bei Matthäus und Lukas erweislich sind, den Exzerptcharakter unseres kanonischen Markus, so hat der Bearbeiter doch auch Erweiterungen beliebt. Nach Weise solcher Überarbeiter hat er eine Neigung zu kolorieren und gelegentlich stärker aufzutragen. Er erzählt oft spezieller, umständlicher, farbenreicher, anschaulicher als die beiden anderen Evangelisten. Ewald nennt das den Schmelz der frischen Blume, es ist aber vielmehr die Weise eines Überarbeiters und Koloristen. Bei der Geschichte der Verklärung sagt Markus vom Gewande Jesu, es sei glänzend weiß wie Schnee gewesen, wie kein Walker auf Erden weiß machen könne. In der Geschichte der Speisung gibt er (6, 39 f.), wie bei einer Hostafel, die Ordnung an, wie sich immer je 150 Menschen reihenweise auf dem grünen Rasen niederlassen sollten. Vom Sichtbrüchigen 2, 3 weiß er, daß er von vier Männern getragen wurde. Bei der Seefahrt lautet sein malerischer Bericht (4, 38), daß Jesus im hinteren Teile des Schiffs auf einem Polster geschlafen habe, als der Sturm losbrach. Die Zahl von zweitausend gadarenischen Säuen, die ertranken, wo Matthäus 8, 32 und Lukas 8, 33 aus der Grundschrift nur allgemein von einer Herde Schweine

wissen, zeigt eine starke Neigung zu Übertreibungen. Legion heißt der Dämon auch bei Lukas, denn da er in eine ganze Herde fährt, muß er eine Vielheit sein, aber daß ein Heer von zweitausend Schweinen in den See soll gelaufen sein, übersteigt jede Vorstellbarkeit. Wie viele Hirten wären nötig gewesen, um zweitausend Säue zusammen zu halten? Eine ähnliche Korrektur ist es, wenn bei Markus der Hahn des Petrus nicht einmal, sondern zweimal krähen muß. „Das doppelte Anschlagen des Armenjünderglöckleins ¹⁾“ erscheint ihm wirksamer. Die Vergleichen seines Textes mit dem der beiden andern Evangelisten zeigt meist, daß er es war, der die Grundschrift kolorierte. Gelegentlich ist es ihm mit seinen erläuternden Zusätzen auch schlecht geglückt. So setzt er bei der Erzählung vom Feigenbaum, der keine Früchte hatte, hinzu: „Es war nicht die Zeit der Feigen.“ Damit ist der Feigenbaum entschuldigt, aber nicht Jesus. Denn nun fragt jedermann, warum denn Jesus einen Obstbaum verfluchte, weil er im März keine Früchte trägt? Daß es sich hier um einen symbolischen Akt handelt und der Feigenbaum Israel darstellt, das dem Messias keine Früchte zu weisen vermag, ist dem Bearbeiter entgangen. Bei anderen Zusätzen kann zweifelhafter sein, ob sie der Grundschrift entstammen oder der spezialisierenden Neigung des Überarbeiters. Jedenfalls hat er ein Interesse dafür, dieses Detail zu erhalten, das den andern abging. Er berichtet 3, 17, den Zebedäiden habe Jesus den Namen Donnersöhne beigelegt, und 15, 40 weiß er die Namen der unter dem Kreuze stehenden Frauen. Den Matthäus nennt er 2, 14 Levi, Sohn des Alphäus. Von dem Blinden zu Jericho weiß er 10, 46, daß er Bartimäus, ein Sohn des Timäus, gewesen sei. Die Namen werden wohl in der Grundschrift gestanden haben und sie beweisen, wie nahe der Gewährsmann des Markus diesen Erlebnissen stand. Das spricht auch aus anderen Erzählungen. „Be-

¹⁾ Vgl. Wellhausen zu der Stelle.

achtung verdient," sagt Wellhausen, „daß die erste Heilung an einer bekannten Person vollzogen wird“¹⁾, der Schwieger des Petrus. Überall verrät sich die Vertrautheit, in der der erste Berichterstatter mit Personen und Verhältnissen stand.

Da der Überarbeiter sehr viel später lebte als Johannes Markus, so ist es begreiflich, daß er auch Elemente, die im Laufe der Tradition hinzugetommen waren, vor allem wunderbare Züge der historischen Quelle beifügte. Manche Forscher meinen sogar, das „Einströmen johanneischer Überlieferung in den Markustext“ konstatieren zu können²⁾. Zu den Zügen, die erst der Überarbeiter in den Urmarkus hereingetragen hat, möchten wir wenigstens teilweise das Geheimtun rechnen, das Markus Jesu mehrfach zuschreibt. Daß Jesus eine verfrühte Proklamation zum Messias nicht wünschte, ist wohl geschichtlich. Aber daß die Jünger auch von der Verkürzung Jesu auf dem Berge erst sollen reden dürfen, wenn er auferstanden sein werde, ist so unbegreiflich wie der Umstand, daß ihnen über die beweiskräftigsten Wunder Schweigen auferlegt wird. Es sieht das wie eine Erklärung aus, warum andere Zeugen über diese Wunder schwiegen. Sie kannten sie natürlich, aber es war ihnen verboten davon zu reden. In solchen Stellen spricht doch wohl der Überarbeiter und nicht die historische Quelle.

Wenn der Überarbeiter mithin im einzelnen Zusätze zu dem Buche des Markus machte, warum hat er es im übrigen verkürzt? Wohl aus praktischen Gründen. Auch Papias fand den Urmarkus weitläufig und tadelte (freilich mit Unrecht) seine Ordnung. Vielleicht fand auch die Kirche, daß es unnötig sei, die Geschichten, die man schon bei Matthäus las, nochmals vollständig in dem zweiten

¹⁾ Wellhausen, Evangel. Marci 13.

²⁾ Johannes Weiß, Die Schriften des Neuen Testaments I, S. 225.

Evangelium zu geben. Wir hätten es dann mit einer der Veränderungen zu tun, die die biblischen Bücher erlitten, ehe sie für den Kanon brauchbar wurden, dann aber wäre die Redaktion des Markus später erfolgt als die des Matthäus und Lukas. Aber auch eine Privatarbeit vorausgesetzt, lassen sich leicht Gründe denken, warum ein schriftgelehrter Kleriker oder Missionar aus einem längeren Buche ein kürzeres machte. Ist die Austunft des Papias richtig, so hatte der ursprüngliche Markus auch ausführliche Reden, die größtenteils dem abkürzenden Redaktor zum Opfer gefallen sind. Die noch erhaltenen Redeteile unseres zweiten Evangeliums würden dann aus dem Urmarkus stammen und nicht, wie die der beiden anderen Evangelien, aus der Spruchsammlung des Matthäus. In der Tat zeichnen sich des Markus Gleichnisreden durch Einfachheit, Klarheit und Abrundung aus¹⁾. Das Wesen des Gottesreichs beschreiben drei seiner Gleichnisse an dem Schicksale des Samenkorns, an der selbstwachsenden Saat und am Senfkorn. Daß diese drei Bilderreden nur ausgewählte Proben seien, deutet der Bearbeiter 4, 33 selbst an durch die Bemerkung: „In vielen derartigen Gleichnissen redete Jesus zu ihnen das Wort, entsprechend ihrem Verständnis.“ So gut wie diese Erläuterung, werden wir auch manche wortreiche und unnötige Auslegung der Gleichnisse dem Überarbeiter zuschreiben. Ob aber die Redeteile des Markus nicht gleichfalls mit der Spruchsammlung irgendwie zusammenhängen, wird sich schwer entscheiden lassen, da die Spruchsammlung sicher älter ist als die historische Grundschrift, die selbst schon aus der Spruchsammlung in ihrer ältesten Gestalt geschöpft haben könnte.

Daß der zweite Evangelist im wesentlichen sich auf eine gekürzte Wiedergabe der ursprünglichen Schrift des Markus beschränkte und nicht mehrere Schriften kompi-

¹⁾ Vgl. Pfeiderer, Urchristentum, S. 369.

lierte, ist seiner Erzählung sehr zugute gekommen. „Nirgends merken wir im Evangelium, daß der Autor durch seine Quellen behindert wird; er scheint alles frei aus seinem Herzen heraus zu erzählen; er bietet ein vollständiges Evangelium“¹⁾. Papias hat von der Schrift des Markus nicht wie von der des Matthäus berichtet, daß sie ursprünglich hebräisch geschrieben worden sei. Dennoch wird gestritten, ob die historische Grundschrift ursprünglich aramäisch oder ein mit starken Aramaismen durchsetztes Judengriechisch gewesen sei. Der zweite Evangelist nimmt an den Aramaismen seiner Quelle jedenfalls am wenigsten Anstoß und hat ihre aramäischen Ausdrücke auch da beibehalten, wo die andern sie auslöschten. Er schreibt für Heidenchristen und gibt als Wissender Nichtwissenden über die jüdischen Einrichtungen Auskunft. Er ist also selbst wohl Jude. Das erkennt sich z. B. 7, 3, wo er über die Gebräuche der Pharisäer spricht, die er kennt und die seine Leser nicht kennen. Die Stelle klingt durchaus wie eine Belehrung eines Juden für Nichtjuden. „Die Pharisäer und alle Juden essen nämlich nicht, ehe sie die Hände mit den Fäusten gewaschen, indem sie die Satzung der Vorfahren halten. Auch vom Markte kommend, essen sie nicht, sie haben sich denn gewaschen, und noch vieles andere ist ihnen gesetzt zu halten, Waschung der Becher und Krüge und ehernen Gefäße und Polster.“ Ebenso belehrt der Evangelist 12, 18 seine Leser, die Sadduzäer seien die Sekte, die lehrte, es sei keine Auferstehung; in 12, 42 berechnet der Evangelist dem Leser den Betrag des Scherfleins der Witwe in römischem Gelde; Kapitel 14, 12 sagt er, der erste Tag des Festes des Ungesäuerten sei der, an dem man das Passahlamm schlachtete; Kapitel 15, 42 interpretiert er den Rüsttag näher als Vorsabbat. Er schreibt also für Leute, die, fern von Jerusalem, keinerlei Kenntnis des jüdischen Brauches besitzen, und sein Eifer, die Leser

¹⁾ Süllicher, Einleitung, S. 277.

zu belehren, läßt an Unterrichtszwecke oder Missionszwecke denken. Diese Leser sind im lateinischen Sprachgebiet zu suchen, das beweist die große Zahl von Latinismen, wie sie sich auch der griechisch Redende aneignet, wenn er stets Latein reden hört und mit Lateinern verkehrt. Der Hefatontarches ist ihm ein Centurio (15, 39. 44. 45). Für die griechische Kline, Tragbahre, hat er den lateinischen Ausdruck grabatus (M. 2, 4). Ein Schoppen heißt bei ihm (7, 4. 8) sextarius. Der Trabant des Antipas 6, 27 heißt speculator. Dahin gehört ferner denarius, census, quadrans, legio, praetorium, flagellare, von anderen Latinismen nicht zu reden. Die kirchliche Tradition, daß unser zweites Evangelium zu Rom geschrieben worden sei, hat an diesem Reichtum an Latinismen eine starke Stütze. Der Überarbeiter scheint auch auf römische Leser Rücksicht zu nehmen, wenn er 10, 12 das jüdische Eherecht durch das römische ersetzt, indem er Jesum sagen läßt: „Wenn ein Weib ihren Mann entläßt und einen anderen heiratet, bricht sie die Ehe.“ Das paßt wohl für Rom, wo die Frau sich scheiden konnte, im Judentum aber hatte die Frau überhaupt nicht das Recht, ihren Mann zu entlassen. Der Überarbeiter hat also Jesu Wort den römischen Verhältnissen angepaßt. Was von Tertullian bis Eusebius übereinstimmend berichtet wird, das Markusevangelium sei in Rom entstanden, ist für das überarbeitete kanonische Buch nach diesen Spuren nicht unwahrscheinlich. Wie der Bearbeiter den Urmarkus nach dem Bedürfnis der Römer latinisierte, so hat er auch in dogmatischer Hinsicht der veränderten Zeitlage Rechnung getragen. Zunächst wurden von ihm allzu stark ebionitische Stellen abgeschwächt. Nicht den Reichen wird 10, 24 der Anteil am Reiche Gottes abgesprochen, sondern denen, die auf Reichtum vertrauen. Der Evangelist teilt also den Haß der Ebioniten gegen die Reichen nicht, nur Vertrauen auf Reichtum tadelt er. Unter allen judaistischen Stücken hat er nur eines, das von der Kanaanäerin, und dieses hat er beträchtlich gemildert. Während Jesus bei Matthäus

zuerst auf die Bitte der Kanaanäerin erwidert: „Ich bin nicht gesandt, denn zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel“, läßt der Bearbeiter diese judaistische Stelle weg, und das Wort: „Es ist nicht recht, daß man der Kinder Brot nehme und werfe es vor die Hündlein,“ gibt er nur, weil es unentbehrlich ist, um die Demut und den Glauben der Heidin durch ihre Antwort zu charakterisieren. Er hat sich also von der Geschichte nur das heidenfreundliche Resultat, nicht die Beschränkung des Heils auf Israel angeeignet. An anderen Orten hat er dafür judenfeindliche Worte gerade so gemildert. Vergeblich suchen wir nach der Drohung gegen die Juden, die wir Matth. 8, 12 lesen, daß die Kinder des Reichs sollen hinausgestoßen werden in die Finsternis draußen. Davon, daß die Juden gerufen hätten (Matth. 27, 25): „Sein Blut komme über uns und unsere Kinder,“ weiß der zweite Evangelist gleichfalls nichts. Nach beiden Seiten hin hat also die spätere Redaktion die verlegenden Spizen abgestumpft und das ist es, was man den neutralisierenden Charakter des Markus genannt hat. Man muß sich indessen hüten, in dieser Erscheinung vollbewußte Tendenz des Bearbeiters zu suchen. Der spätere Standpunkt brachte diese Neutralität ganz von selbst mit sich. Die Zeit hat ihre ausgleichende Macht geübt und so ließ der Bearbeiter ohne weitere Absichten das weg, was in seiner Zeit keinen Anklang mehr fand und sich auf einen Gegensatz bezog, der sich ausgelebt hatte. Das kirchliche Leben hat die alten Gegensätze neutralisiert und mit ihnen den Überarbeiter. Er ist der Sohn einer ruhigeren Epoche. Auch sonst hat das zweite Evangelium wenig Persönliches. Der rabbinisch gebildete erste Evangelist trägt für uns sehr erkenntlich die Züge eines jüdischen Schriftgelehrten, der in der heiligen Zahlenlehre, den Propheten und dem Geseze wohl bewandert ist, der dritte stellt sich uns in der Pose des mit seinem Stoffe besser als andere vertrauten Historikers vor, mit entschieden hellenischen Mäuren; beide sind Typen, den Deutero-Markus

kennen wir nur aus den Akten. Er ist ein fixer Schriftsteller, der Freude hat, den Stoff zu beleben und die Erzählung anschaulich zu machen. Die Neigung zu Übertreibungen ist nicht zu loben; er ist eben ein Missionar, der Eindruck machen will, ein lehrhafter Mann, der seine Leser gern ins klare setzt über das Wo und Wie, über Namen, Personen und Einrichtungen. Aber eine nähere Vorstellung können wir uns von seiner Persönlichkeit nicht machen. Er ist für uns der zweite Evangelist, nichts weiter.

Während das zweite Evangelium nur ein Auszug aus dem Urmarkus ist, hat das nach Matthäus genannte erste Evangelium beide Grundschriften, die historische des Markus und die Spruchsammlung des Matthäus, in sich aufgenommen. Aber auch darüber hinaus hat unser kanonischer Matthäus mündlich umlaufende, wie bereits schriftlich fixierte Stoffe sich angeeignet. Insofern ist Matthäus ein Sammelwerk, das den von Papias erwähnten Grundschriften noch weitere Stücke hinzufügte. Den in der Spruchsammlung dargebotenen Redestoff hat der erste Evangelist am ausgiebigsten benutzt, aber auch am willkürlichsten nach heiligen Zahlen gruppiert. Der Gleichnisse, Beherufe, Seligpreisungen sind es sieben, der Wunder zehn, weil 7 und 10 heilige Zahlen sind. Diese Methode der Arbeit mußte natürlich von der Sachordnung der Quellschriften absehen. Der geschichtliche Zusammenhang, der die historische Grundschrift nach Ausweis des Markusevangeliums auszeichnete, geht dem ersten Evangelisten völlig verloren, weil er den Stoff nach Zahlen ordnet, nicht nach dem innern Zusammenhang. Seine Geschichte Jesu hat keinen natürlichen Fortgang und keine innerlich notwendige Entwicklung. Jesus reißt nicht zum Messias, sondern er tritt in der Bergrede sofort als solcher auf. Er spricht am ersten Tage wie am letzten und seine Beziehungen zum Volke und zu den Begnern bleiben dieselben. Entfaltung und Fortschritt, Verwicklung und Lösung fehlen. Dafür hat der erste Evangelist die historische Grundschrift mit zahlreichen legen-

darischen Bestandteilen bereichert. Er beginnt mit einer sagenhaften Vorgeschichte, die er der Markusquelle vorstößt. Zunächst bietet er einen Stammbaum, der Jesum als Sohn Davids erweisen soll, der aber mit der Genealogie des Lukas in Widerspruch steht. Dieser Stammbaum ist, wie die Ordnung der Generationen nach der Siebenzahl zeigt, durch den Evangelisten redigiert, aber inhaltlich ist er Produkt einer Periode, in der Jesus noch als der wirkliche Sohn Josephs galt. In dem Katharinenkloster auf dem Sinai entdeckten zwei Engländerinnen, Frau Lewis Smith und Frau Gibson, die dafür von der theologischen Fakultät in Heidelberg mit dem Doktorhut geziert wurden, eine syrische Palimpsesthandschrift, die vor 400 nach Christus geschrieben, eine sehr alte Gestalt der Überlieferung darbietet. In ihr lautete Matth. 1, 16: „Jakob erzeugte den Joseph, Joseph, mit dem die Jungfrau Maria verlobt war, erzeugte den Jesus, der der Christ heißt¹⁾“. Der Stammbaum des sinaitischen Syrers kannte also die übernatürliche Erzeugung Jesu nicht. Auch die bei Matthäus folgende Vorgeschichte ist eine andere als die des Lukas. Wir rechnen zu dieser Vorgeschichte die Erzählung von der Absicht Josephs, seine Verlobung mit Maria zu lösen, ferner die Sternseher aus dem Morgenlande, die Flucht der heiligen Familie nach Ägypten, den bethlehemitischen Kindermord, Herodes Tod und die Übersiedelung Josephs nach Nazareth, also durchweg sagenhafte Stoffe. Der Prophet hatte Micha 5, 1 den Namen Bethlehem, des Geburtsorts Davids, gebraucht als Bezeichnung der ruhmvollen Dynastie, aus der er in Bälde einen glorreichen Herrscher erwartete, der sein Volk zu neuem Glanze erheben werde; so entstand der Glaube, der Messias müsse zu Bethlehem geboren werden. Für Matthäus war darum Bethlehem die wahre Heimat Jesu (2, 1), die seine Eltern aus Furcht vor

¹⁾ Adalbert Merx, Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte. Berlin bei Reimer, 1897, S. 2.

Archelaus mit Nazareth vertauschten, während für Lukas die römische Schatzung der Anlaß ist, daß die schwangere Maria von Nazareth nach dem Stammorte des Geschlechts wandert, damit so die Verheißung, aus Bethlehem komme der Messias, sich erfüllen könne. Geschichtlich fest stand, daß Jesus aus Nazareth stammte, auf künstliche Weise aber wird für den Nazarethaner eine Geburt in Bethlehem konstruiert. Meist nimmt man an, daß die Erzählung von Jesu Geburt in Bethlehem, die Geschichte von dem Sterne, von der Flucht des Jesuskindes nach Ägypten naive Gemeindesagen seien, zu denen alttestamentliche Stellen den Anstoß gegeben haben sollen. Gemäß Michas Seligpreisung von Bethlehem im jüdischen Lande verlegte diese Sage Jesu Geburt nach Bethlehem. Der von Bileam geweissagte Stern, der aus Jakob steigt (Num. 24, 17), erzeugte die Geschichte von dem Sterne, der die Magier zur Hütte der Maria leitet, der Rückblick auf die Anfänge Israels bei Hosea (11, 1): „Aus Ägypten rief ich meinen Sohn“, gibt Anlaß zur Geschichte der Flucht des messianischen Kindes nach Ägypten. In der Tat klingen die Erzählungen wie Gemeindesagen. Andererseits ist es aber doch merkwürdig, wie kurzer Zeit es in diesem mythen-spinnenden Sektenleben bedurfte, um eine im hellsten Lichte der Geschichte stehende Gestalt, wie die des Königs Herodes I, zu einem wahrhaft märchenhaften Kindlissfresser umzugestalten, dessen Bild vor wenigen Jahrzehnten Josephus in fast allzu menschlichen Zügen gezeichnet hatte. Auch sind diese Zusätze doch wohl zum Teil Ergebnis einer mühseligen theologischen Arbeit¹⁾. Die Geblissentlichkeit, mit der der Verfasser alttestamentliche Vorbilder erfüllt sein läßt, macht sogar wahrscheinlich, daß er in gelehrtem Streite mit Schriftgelehrten seines Volkes die biblischen Belegstellen zusammengetragen hat, um zu erweisen, daß die Schrift genau einen

¹⁾ Vgl. Holzmann, Einleitung S. 379. „Es liegen hier Resultate förmlicher Studien vor.“

solchen Messias vorhergesagt habe, wie ihn die Christen verkündeten. Sage und gelehrte Betriebsamkeit arbeiteten sich also hier in die Hand. Der Verfasser mag in die Schrift schauen, wohin er will, überall blickt ihm ein Stück von dem Gewande dessen entgegen, der nachmals kam und auf Schritt und Tritt vorherbestimmte Typen erfüllte. Aus solchen Kombinationen werden zum Teil seine eigenen Zusätze erwachsen sein. Er besaß aber auch schriftliche Quellen, die Lukas nicht kannte. Vom sechzehnten Kapitel an bietet Matthäus eine Reihe von Abschnitten, die auffallend kirchlich, teilweise sogar hierarchisch, gefärbt sind, Bestandteile, die schon längere kirchliche Erfahrungen und ein entwickeltes Korporationsbewußtsein voraussetzen. Wir rechnen dahin die Redestücke (16, 18 f., 18, 15 f.), die die Würde Petri, das Schlüsselamt und die Amtsgnade der Apostel betonen. Das: „Du bist Petrus, auf diesen Felsen will ich bauen meine Kirche“, das: „Ich will dir des Himmelreichs Schlüssel geben“, die Verheißung 17, 20, daß die Apostel durch ihren Glauben sollen Berge versetzen können und ähnliche Stellen scheinen einer Schrift entnommen zu sein, die einem bereits sehr vorgerückten Stadium der kirchlichen Entwicklung angehörte. Schon die Zusage: „Was zwei von euch auf Erden bitten werden vom Vater, das soll ihnen werden“, verrät eine stolze Sicherheit der Gemeinde, die weiß, daß die Christen Gott nicht vergeblich anrufen. Geradezu hierarchisch ist die Seligpreisung des Petrus, die, mit Paul Mehlhorn zu reden, „mit katholischem Kirchengeläute“ den großen Apostel als Felsen der Kirche proklamiert und ihm die Schlüssel des Himmelreichs übergibt. Der Verfasser dieses Stückes scheint auch das Wort des Paulus Gal. 1, 16 zu kennen, wenn er Jesum zu Petrus sprechen läßt: „Fleisch und Blut haben dir das nicht geoffenbart.“ Eine Äußerung, in der der Galaterbrief nachklingt, kann natürlich kein Wort Jesu sein. Vielmehr ist von den Quellschriften, die der erste Evangelist benutzt, die hierarchische die jüngste. Das zeigen auch die offenbar

aus einer bereits in Übung stehenden Pönitentialordnung entlehnten Weisungen (18, 15): „Sündigt dein Bruder an dir“ usw. Der Verfasser schreibt dem Petrus die beiden Funktionen zu, die die Autorität des Rabbi begründen, zu binden und zu lösen, das heißt das eine für verboten, das andere für erlaubt zu erklären. Darin bestand das Amt des Schriftgelehrten und seine Autorität gründet sich darauf, daß er zu sagen weiß, was untersagt und was erlaubt ist. Diese Befugnis wird von Matthäus den Jüngern in eminentem Sinne zugeschrieben, denn was sie auf Erden zu Recht erkennen, gilt vor Gott. Mit der Zerstörung des Tempels hat die Autorität der Priester große Einbuße erlitten, aber die der Schriftgelehrten füllte die Lücke aus. Diese Bedeutung der Schriftgelehrten, die für das spätere Judentum so charakteristisch ist, kam auch den christlichen Lehrern zustatten, die zugleich Presbyter sind und Träger der Kirchengewalt. Die Autorität der Vorsteher, die Vorschriften, wie gegen Unbußfertige vorzugehen ist, die Gewalt zu binden und zu lösen, setzen bereits eine organisierte Gemeinde voraus, die sich als Verwalterin der göttlichen Heilsgüter ansieht und in der man weiß, wer zu befehlen und wer zu gehorchen hat. Die Sprüche aus dieser Quelle verraten ein so entwickeltes Korporationsgefühl, daß man sie als den Anfang des Katholizismus bezeichnet hat. An diesem Beispiele lernen wir aber auch bereits die Methode kennen, die die späteren Kirchenordnungen noch lange festgehalten haben, die Gewohnheit, die aus dem Gemeindeleben hervorgegangene Praxis auf eine angebliche Anordnung Jesu zurückzuführen. Die Gemeinde hielt die Fiktion fest, alles, was in ihrer Kirche Vorschrift ist, sei von Jesus selbst so angeordnet worden. Wie die pythagoräischen Konventikel all ihre Satzungen von Pythagoras ableiteten, so sind die Christen geneigt, jede kirchliche Ordnung, die sie vorfinden, auf Jesus oder mindestens auf seine Apostel zurückzuführen. Es ist bekannt, wie diese Saat später ins Kraut schoß. Mit der Zurückführung erprobter und heil-

samer Geseze auf Jesus und die Apostel begann man und mit welch abenteuerlichen Fälschungen endete man, als man ganze Gesezsammlungen und Bände von Dekretalien den heiligen Männern der Vorzeit unterschob!

Unter den Quellschriften unseres Matthäus wird die hierarchische Quelle die jüngste sein. Sie ist schwerlich viel älter als der erste Petrusbrief, der uns Petrus als Bischof von Rom vorführt. Umgekehrt reichen die eschatologischen Stücke desselben Evangeliums bis in die Zeiten des jüdischen Kriegs zurück und bieten ein reiches Material für die Kenntniss der enthusiastischen Periode des Christentums. Neben der Schrift des Markus und der Spruchsammlung des Matthäus ist also noch eine Reihe anderer Quellen von dem ersten Evangelisten verwendet worden. In der Art, wie er diese verschiedenartigen Stoffe redigiert, erkennt sich sofort der jüdische Schriftgelehrte. Zunächst ist er Kabbalist, der den Stoff nach den heiligen Zahlen gruppiert. So bringt er zehn Wunder, zweimal vier (ursprünglich wohl sieben) Seligkeiten, sieben Wehrufe, sieben Gleichnisse, drei Versuchungen, sieben Beispiele rechter Gesezeserfüllung, sieben Bitten des Vaterunsers. Er selbst macht darauf aufmerksam, daß die Geschlechter zwischen Abraham und Jesus sechsmal sieben Generationen betragen, ein Resultat, das er nicht ohne willkürliche Weglassungen herausgebracht hat, denn er mußte drei Regierungen, die des Ahasja, Joas und Amazia unterschlagen, damit seine Rechnung stimme. Der Zweck dieser umständlichen Arbeit ist, dem Leser die Überzeugung beizubringen, daß nach dem Geseze der heiligen Zahl mit Jesus die Zeit der Vollendung gekommen sei, da nunmehr die siebente Sieben beginne. Eine ähnliche mystische Grübeleie liegt seinem seltsamen Geschmacke zugrunde, von den Stammmüttern des Messias gerade die bescholtenen, Thamar, Rahab, Ruth und Bathseba zu erwähnen, und zwar nur diese. Seine Gedanken dabei erschließen sich aus der Mitteilung, daß Joseph an der Schwangerschaft der Maria Anstoß genommen habe und sie in der

Stille verlassen wollte. Vielleicht sind es jüdische Spöttereien, die er so abfertigen will. Nehmen die Rabbinen an Thamar, Rahab und Bathseba kein Argerniß, so brauchen sie auch auf die jungfräuliche Mutter Maria keinen Stein zu werfen. Um solche Spitzfindigkeiten also haben sich die Streitgespräche in den Judenschulen gedreht und es sind Reste der mündlichen Kontroversen der Schriftgelehrten, die sich hier erhalten haben.

Da das Buch aus Quellen von sehr verschiedenem Charakter zusammengeflossen ist, darf es uns nicht wundern, daß es ihm an innerer Einheit fehlt. Ob es mehr judaistisch oder mehr universalistisch sei, läßt sich nicht entscheiden. Wenn Jesus Matth. 15, 24 versichert, er sei nur zu den verlorenen Schafen vom Hause Israel gesandt, und wenn er den Jüngern der Heiden Straßen und der Samariter Städte verbietet, so ist das eine deutliche Verwerfung der Heidenmission; damit steht aber in flagrantem Widerspruch die Weisung 28, 19: „Gehet hin in alle Welt und lehret alle Völker!“ Trotz dieser sich widersprechenden Fingerzeige, von denen der eine auf einen Judaisten, der andere auf einen Universalisten deutet, herrscht doch wenigstens darin allgemeines Einverständnis, daß das Matthäusevangelium am wenigsten unter allen Evangelien aus dem Zusammenhang mit dem national-jüdischen Leben herausgetreten sei. So ist es bezeichnend, daß nur bei Matthäus und in der Apokalypse Jerusalem die heilige Stadt genannt wird oder die Stadt des großen Königs, d. h. Jehovas. Das Material, das er verarbeitet, ist von verschiedener Herkunft, der Bearbeiter selbst aber ist ein christgläubiger jüdischer Rabbi. Das ganze Leben Jesu ist dem Verfasser normiert durch die Weissagungen des Alten Bundes und die meisten seiner Korrekturen der Grundschrift stammen aus seinem Bestreben, das Bild Jesu als das des alttestamentlichen Messias zu zeichnen, wobei bald dem Leben Jesu, bald dem Alten Testament Gewalt angetan wird. Alles ist geschehen, damit erfüllet werde, was irgendwo in

den Propheten geschrieben steht. Mit dem Nachweise, daß Christus leiden mußte nach der Schrift, hatte die christliche Theologie begonnen, jetzt wußte das christliche Rabbinentum auch zu zeigen, wie Jesus zu Bethlehem geboren werden mußte nach der Schrift, als Kindlein von Königen beschenkt, nach Aegyptenland geflüchtet, von dem Landstrich am See gehört und gesehen werden, von Judas verraten werden, am Kreuze mit Galle getränkt werden mußte — alles nach der Schrift. Ein solches nach alttestamentlichen Vorlagen gepaustes Jesusbild konnte natürlich nur jüdische Züge tragen. Achtmal wird Jesus im ersten Evangelium als Sohn Davids proklamiert. „Erbarme dich unser, Sohn Davids,“ rufen die Blinden am Wege. „Hosianna dem Sohne Davids,“ rufen die Jerusalemiten und mit ihm werden die zwölf Apostel sitzen auf zwölf Stühlen und die zwölf Stämme richten. Es sind die noch nicht verblaßten Vorstellungen der jüdischen Apokalypstik, die bei dem ersten Evangelisten zum Ausdruck kommen. Daß der Verfasser in dem Haupte der juden-christlichen Partei, in Petrus, das Haupt der Kirche selbst sieht, geht nicht bloß aus den Stellen der sogenannten kirchlichen Quelle hervor, die er seinem Buche einverleibt, sondern auch aus seiner eigenen Bearbeitung der Grundschrift. So unterscheidet sich seine Erzählung der Vorgänge in Cäsarea Philippi von der Darstellung des Markus und Lukas dadurch, daß die Szene bei ihm auf eine Verherrlichung des Petrus hinausläuft. „Matthäus,“ sagt Mehlhorn¹⁾, „hat nicht nur den scharfen Tadel über Petrus unterdrückt, sondern auch ein Wort höchster Anerkennung und Auszeichnung vorausgeschickt, in dem wir gleichsam schon etwas von dem Glockengeläute der katholischen Kirche vernehmen: Petrus wird als Empfänger einer besonderen Gottesoffenbarung, als der Fels, auf den die Kirche gegründet werden soll, als derjenige begrüßt, der die Schlüssel des Himmelreichs und die Voll-

¹⁾ Mehlhorn, Wahrheit und Dichtung im Leben Jesu, S. 60.

macht haben soll zu binden und zu lösen.“ Petrus ist der Fels, auf den Jesus seine Kirche baute, er ist der Inhaber der Schlüsseltgewalt, der Stellvertreter Christi, der die Leute in die Kirche, und damit ins Himmelreich aufnimmt oder von ihm ausschließt. Man muß schon bis zu den Clemen-
tinen hinabgehen, um einer zweiten Verherrlichung des Petrus wie dieser zu begegnen. Dem gleichen Interesse dient das Bestreben des ersten Evangelisten, an Jesu alle Merkmale nachzuweisen, die das Alte Testament für den Messias aufgestellt hat. So erklärt es sich, daß der Stamm-
baum des Messias bei Matthäus auf Abraham, den Stamm-
vater der Juden, zurückgeführt und Jesus insbesondere als Davidide proklamiert wird, während Lukas bis auf Adam hinaufgreift, um Jesum paulinisch als zweiten Adam zu erweisen. Mißbilligung der Heidenmission ist es, den Aposteln der Heiden Straßen und der Samariter Städte (10, 5) zu verbieten. Jüdisch ist die Warnung: „Gebet das Heiligtum nicht den Hunden“ (7, 6). Jüdisch ist der Satz 15, 24: „Er hat mich nicht gesandt, denn zu den verlorenen Schafen vom Hause Israel.“ Jüdisch ist die Versicherung 5, 17—19: „Ihr sollt nicht wähnen, daß ich gekommen sei, das Gesetz aufzulösen. Eher sollen Himmel und Erde vergehen, denn daß auch nur ein Buchstabe oder ein Strichlein vom Gesetze verloren gehe.“ So sollen die Gläubigen (23, 3) nach den Lehren der Rabbinen das Gesetz erfüllen, aber ihr schlechtes Beispiel sollen sie nicht nachahmen, sondern das Gesetz tun und die Liebe nicht lassen. Die Gerechtigkeit der Gläubigen soll nach 5, 20 größer sein als die der Schriftgelehrten. Die Rechtfertigung durch den Glauben allein lehnt das judenchristliche Evangelium ab. An den Früchten erkennt Gott die Seinen (7, 19). Nicht alle, die „Herr, Herr“ sagen und Wunder getan haben, kommen ins Himmelreich. Vielmehr spricht der Messias: „Weichet von mir, die ihr tut, was wider das Gesetz ist.“ „Willst du eingehen zum Leben,“ sagt 19, 17, „so halte die Gebote.“ Den judenchristlichen Cha-

rakter bezeugen auch die messianischen Vorstellungen des Buchs. „Wo ist der König der Juden?“ fragen 2, 2 die Sterndeuter. Das Wort Jesu vom Abbrechen des Tempels wird abgeleugnet; es ist die Aussage falscher Zeugen. Auch die besondere Schärfe, mit der der Evangelist gegen Pharisäer und Sadduzäer redet, gegen die bei ihm sich schon die Strafpredigt des Täufers richtet, beweist nicht seinen Gegensatz gegen das Judentum, sondern im Gegenteil, seine ungeschwächte Teilnahme an den jüdischen Parteiungen. Daß in diesen judaistischen Kreisen der Wunderglaube um vieles gröber, daß der Standpunkt ihres Evangeliums reicher an apokryphen Vorstellungen war, ist bei der Vergleichung mit Markus leicht ersichtlich. Bei dem Tode Jesu läßt Matthäus den Vorhang im Tempel zerreißen. „Die Erde erbehte und die Felsen zerbrachen, die Gräber taten sich auf und die Leiber der entschlafenen Heiligen standen auf und wanderten in die heilige Stadt und erschienen vielen.“ Von solchen Gespenstergeschichten wissen Paulus und die anderen Berichterstatter nichts. Auch eines der Gleichnisse, das nur bei dem ersten Evangelisten sich findet, hat stärkere orientalische Lokalfarbe als irgendeines der von den anderen Quellen bezugten, nämlich das von den törichten Jungfrauen, das dem Messias einen Serail beilegt und in dem die allzu klugen Jungfrauen mit ihrer Ungefälligkeit und jüdischen Pffiffigkeit fast unsympathischer sind als die leichtsinnigen, die ihr Öl vergessen haben. Der Geschäftsgeist, der aus der Abrechnung über die Talente (Matthäus 25, 14—30) spricht, atmet gleichfalls mehr die Luft der jüdischen Wechslerstube als den Blumenduft der Ebene Genezareth. „Die Verwandlung des Haus- und Landwirts in einen Kapitalisten gibt zu denken,“ sagt Wellhausen¹⁾. Die Stellung zum Geseze, das Bild des Messias, die Lokalfarbe der dem ersten Evangelisten eigentümlichen Gleichnisse ist jüdisch und nach den verzeichneten Stellen könnte

¹⁾ Wellhausen, Matthäus S. 131.

man annehmen, daß das Buch schlechthin ein judaistisches wäre. Aber so einfach liegt die Sache nicht. Diese Stellen stammen aus verschiedenen Quellen und der Redaktor hat sie weder erfunden noch so zugespitzt, sondern weitaus die meisten aus den Grundschriften übernommen. Dazu stehen neben den jüdisch klingenden Sprüchen Sätze, die ebenso entschieden universalistisch, zum Teil sogar geradezu paulinisch klingen. Ja, es fehlt auch im ersten Evangelium nicht an Stellen, die geradezu eine Verurteilung des jüdischen Volkes aussprechen. Von vornherein ist in dieser Hinsicht die Predigt des Täufers auffallend, die schroffer als in den anderen Evangelien den Anspruch der Juden abweist, durch ihre Abstammung von Abraham in erster Reihe zum Reiche berechtigt zu sein, da Gott aus den Steinen der Wüste sich Kinder zu erwecken vermöchte. Es fehlt auch nicht an Erzählungen, in denen sich Heiden vor den Juden auszeichnen, wie der Hauptmann von Kaper-naum, von dem Jesus spricht: „Solchen Glauben habe ich in Israel nicht gefunden,“ oder Stellen wie 8, 11 und 12, wo es heißt: „Viele werden kommen von Osten und Westen, von Mitternacht und Mittag und werden mit den Patriarchen zu Tische liegen, während die Söhne des Reichs hinausgestoßen werden in die Finsternis draußen.“ Judenfeindlich ist im eigentlichsten Sinn die Stelle 27, 25, wo die Juden selbst den Fluch auf sich herabziehen, indem sie rufen: „Sein Blut komme über uns und über unsere Kinder!“ Desgleichen verheißt 11, 22: „Es soll den Juden am jüngsten Gericht schlimmer ergehen als den heidnischen Bewohnern von Tyrus und Sidon“ und nach 12, 41 werden die Niniviten auftreten gegen dieses jüdische Volk, denn sie glaubten der Predigt Jona, die Juden aber glaubten nicht. So ist es gerade Matthäus, der (21, 43) den anti-jüdischen Satz ausspricht: „Das Reich wird von euch genommen werden und den Heiden gegeben, die seine Früchte bringen.“ Namentlich die Parabel Kap. 20, 1—16 ist geradezu paulinisch. Die Arbeiter im Weinberge, die in

letzter Stunde kommen, die Heiden, werden dennoch um ihres Glaubens willen angenommen und wenn die Juden sich auf ihren tausendjährigen Gesetzesdienst berufen, so antwortet Gott: „Habe ich nicht Macht, mit den Meinen zu tun, was ich will? Was siehst du scheel, daß ich gnädig bin? Die ersten werden die letzten sein, denn viele sind berufen, aber wenige sind auserwählt.“ Auch die nein sagen, aber ja tun (21, 28), sind die Heiden. Die Bettler, die 22, 1–14 von der Landstraße zum Mahle des Messias gerufen werden, sind die Heiden; 24, 14 heißt es: „Das Evangelium wird verkündet werden der ganzen Erde.“ Die letzte Weisung aber lautet: „Gehet hin in alle Welt und lehret alle Völker.“ Dieser Gegensatz zieht durch das ganze Buch. Wenn Jesus (Matthäus 5, 17) sagte, daß nicht ein Titelchen vom Gesetze soll aufgehoben werden, so sagt er anderseits: „Der Mensch ist ein Herr über den Sabbat“ und in dem Gleichnis 9, 16 f. ist das Gesetz und die Theokratie ein alter, löcheriger Schlauch, der den neuen Wein des Evangeliums nicht mehr zu fassen vermag. Die Vorstellungen von den letzten Dingen, wie sie der Evangelist aus dem eschatologischen Flugblatt übernimmt, sind die der Juden. Nach kurzen Wehen, die dem Endgericht vorangehen, kommt auf den Wolken des Himmels der Menschensohn und richtet das Reich an einem bestimmten Orte auf, so daß man sagen kann, hier ist es und dort ist es. Dagegen 13, 32 wird das Reich wieder beschrieben als ein kleines Senfkorn, das allmählich keimt und wächst und sich langsam und stetig zum großen Baume ausbreitet, so daß die Vögel des Himmels zwischen seinen Zweigen wohnen. Wie lösen sich nun diese Widersprüche? Die Tübinger Schule sagte, Matthäus sei ein Aggregat sukzessiver Entwicklungsformen, in denen Worte aus sehr verschiedenen Lehrstadien Aufnahme gefunden hätten. Dasselbe meint Reuß mit seinem Ausdruck, Matthäus sei ein Sammelwerk, in das man alle möglichen Traditionsstoffe eingefügt habe, gleichviel, ob diese Stoffe dogmatisch mit-

einander stimmen oder nicht. So habe man den davidischen Stammbaum zur Empfängnis durch den Heiligen Geist, die Sündlosigkeit von Geburt zur Taufe zur Vergebung der Sünden addiert, ohne die dogmatische Verträglichkeit der Vorstellungen unter sich zu prüfen. Hilgenfeld, Holsten und die späteren Tübinger nahmen vielmehr an, daß ein ursprünglich judaistisches Werk durch einen späteren paulinischen Bearbeiter in allen seinen Theilen heidenfreundlich interpoliert worden sei, wodurch freilich viele der schönsten Sprüche Jesu zum Eigentum eines unbekannten Interpolators gemacht werden. Allein in einem wie dem andern Fall müßte man beweisen können, daß die dogmatisch sich widersprechenden Stellen auch aus verschiedenen Quellen stammten und das trifft nicht zu. In der historischen Grundschrift stand Matthäus 15, 26, wo Jesus die Heiden Hunde nennt und 8, 10, wo der Glaube der Heiden höher gestellt wird als der Israels. In der Spruchsammlung stand Matthäus 10, 5: „Gehet nicht auf der Heiden Straße, noch in der Samariter Städte“ und ebenso stand in ihr das ganz universelle Wort: „Viele werden kommen von Osten und Westen und werden zu Tische liegen mit Abraham und Isaac“ (8, 11). Also beide Quellen enthielten die einen wie die anderen Stichworte; sie teilen sich nicht in judaistische und heidenfreundliche, sondern auch die Grundschriften verraten die gleiche innere Entzweiung. Es ist mithin nicht an dem, als ob die heidenfreundlichen Bestandteile des Matthäus spätere Einträge oder Umbildungen des ursprünglich judenchristlichen Evangeliums wären, sondern diese heidenfreundlichen Worte gehören schon zur ältesten Schicht. Wie beiderlei Worte den echten Stempel der Rede Jesu tragen, sind auch beide von Jesus gesprochen worden. Dann aber gab es eine Entwicklung im Bewußtsein Jesu, der als nationaler israelitischer Messias begann, und genötigt durch die Unempfänglichkeit der Juden seine Hand der außerjüdischen Menschheit reichte, zu der er sich in seiner letzten Lebensperiode,

verfolgt von den Juden, zurückgezogen hatte. Auf diese Wahrnehmung hat Keim seine Beschreibung der „Entwicklung Jesu“ gestellt und gibt man einen derartigen Fortschritt in Entfaltung des Messiasbewußtseins Jesu zu, so begreift man leicht, daß auch schon in den ersten Quellen sowohl jüdisch partikularistische Worte, wie universelle nebeneinander stehen konnten, da im Bewußtsein Jesu selbst beide Elemente satzessiv vorhanden gewesen sind. Als durchweg judaistisches Buch läßt sich das erste Evangelium schon darum nicht betrachten, weil große Teile sich diesem Zwecke nicht unterordnen. Wenn man sagt, Matthäus wollte Jesum als den jüdischen Messias erweisen, so ist das ganz richtig, aber der Evangelist wollte nicht bloß etwas beweisen, sondern er wollte vor allem Überliefertes erzählen. Um den Beweis zu liefern, daß Jesus der Messias der Juden sei, brauchte der Bruch mit dem Judentum nicht so ausführlich behandelt zu werden; dazu dienten die Reden Jesu gegen die Pharisäer nicht, dazu war es nicht nötig, die Passionsgeschichte so ausführlich zu berichten. Alle diese Dinge werden nicht mitgeteilt, um etwas zu beweisen, sondern weil sie zum Evangelium gehören und geschichtlich wichtig sind. Richtig ist nur, daß der Verfasser noch selbst innerhalb der jüdischen Vorstellungen wurzelt, daß seine Gemeinde sich noch in Zusammenhang mit Israel fühlt und sich ihrer Kontinuität mit den alttestamentlichen Verheißungen bewußt ist. Insofern hat der Evangelist allerdings die Tendenz, das Christentum zu erweisen als das wahre Judentum. Darum betont er so stark die Kontinuität der alttestamentlichen Weissagung und neutestamentlichen Erfüllung, indem er damit den Vorwurf des Abfalls vom Glauben der Väter abwehren möchte. Jesus ist Isais Sproß (hannezer), weil er aus Nazareth stammt. Für Galiläa hat schon Jesaja das große messianische Licht geweissagt. „Das Volk, das im Dunkeln wandelt, sieht ein großes Licht.“ Wegen des Parallelismus, der dasselbe zweimal ausdrückt, läßt er Jesum nicht nur eine Eselin,

sondern auch ihr Füllen aus Bethphage bestellen, denn er will das Prophetenwort (Sach. 9, 9) buchstäblich erfüllen: „Dein König kommt zu dir, reitend auf einem Esel, einem Füllen der Eselin.“ Gerade solche Beispiele zeigen aber, daß der geschichtliche Wert seiner Darstellung, wo er über die Grundschriften hinausgeht, nicht hoch anzuschlagen ist. Fast überall läßt sich nachweisen, woher der erste Evangelist die Anregung zu seinen eigenen Zusätzen bezogen hat, nicht aus der Tradition, sondern aus eigenen biblischen Grübeleien. Die jungfräuliche Geburt Jesu, von der die historische Grundschrift des Markus nichts wußte, spannt er sich aus Jesaja 7, 14 heraus. „Siehe, die Jungfrau wird schwanger werden.“ Die Rede des Engels darüber (1, 21) ist den analogen Verkündigungen an Abraham und an das Weib Manoahs entnommen (Genesis 17, 19; Richter 13, 5). Die Magier mit ihren Gaben stammen aus Psalm 45, 9 und Jesaja 60, 67 und ihr Stern aus Num. 24, 17. Des Micha Lobpreisung Bethlehems führte den Evangelisten auf die Geburt Jesu in Bethlehem. Pharao (Exod. 2, 1—10) ist das Urbild des Herodes und um Hosea 11, 1 zu erfüllen: „Aus Ägypten rief ich meinen Sohn,“ muß das Christuskind nach Ägypten flüchten, wovon kein anderer Evangelist redet. Damit, laut Jeremia 31, 15, Rahel ihre Kinder beweine, werden die bethlehemitischen Kinder gemordet; das: „Sie sind gestorben, die dem Kinde nach dem Leben trachteten,“ stammt aus Exodus 4, 19, wie auch die Rückkehr nach Galiläa mit den Worten von Exodus 4, 20 beschrieben wird. Den Namen der „Nazarener“ soll keiner verspotten, denn nach Jesaja 11, 1 war es göttlicher Ratschluß, daß Jesus so heißen sollte. Das vierzig-tägige Fasten in der Wüste stammt aus dem Leben des Moses und Elias. (Exod. 34, 28. 1. Kön. 19, 8.) Die Erinnerung an Jesaja 53, 4, vom leidenden Knechte Jehovas, gibt den Ton für die Passionsgeschichte an. Es ist das unbezweifelbare Verdienst des Lebens Jesu von D. Fr. Strauß, daß er diesen Mosaikcharakter des Messiasbildes des Mat-

thäus überzeugend erwiesen hat. Anderseits werden auch manche Worte Jesu bei Matthäus sehr gewaltsam mit alttestamentlichen Vorbildern in eine Verbindung gesetzt, an die Jesus niemals dachte. So benutzt Matthäus Jesu Rede über die Niniviten und den Propheten Jona zu einer Parallele zwischen Jesu Auferstehung aus dem Grabe und des Propheten Wiederkehr aus dem Bauche des Walfisches, eine Synthese, die der Grundschrift völlig fern lag. Besonders reichlich ist die Passionsgeschichte bei Matthäus mit seinem Sondergute ausgestattet und gerade diese Stücke zeigen, wie er den apokryphen Darstellungen des Lebens Jesu sehr nahe steht. Wir rechnen dahin den Traum der Frau des Pilatus (27, 19), das symbolische Händewaschen, mit dem der Prokurator sich theairalisch von dem Blute reinigt, das er die Juden dennoch vergießen läßt, das Erdbeben, das den Boden spaltet, so daß die Hölle ein Loch bekommt, das versiegelte Grab und die Grabwache, die die Nachrede widerlegen soll, die Jünger hätten den Leichnam Jesu gestohlen, der Engel, der trotz der Siegel und Wachen den Stein vom Grabe wälzt und den die Frauen sehen, während sie die Auferstehung nicht sehen: das alles sind Zusätze zur historischen Grundschrift, wie wir sie abenteuerlicher in keinem der apokryphen Evangelien finden. Daß Judas gerade dreißig Silberlinge für seinen Verrat erhielt, weiß nur Matthäus, während Markus und Lukas den Betrag des Judaslohnes nicht kennen. Bei dem Propheten Sacharja 11, 12 f. heißt es aber: „Da zahlten sie mir meinen Lohn aus, dreißig Sefel Silber. Jehova aber befahl mir: ‚Wirf ihn in die Schatzkammer, den herrlichen Lohn, dessen ich bei ihnen wert geachtet ward.‘ Da nahm ich die dreißig Sefel Silber und warf sie in den Tempel Jehovas in die Schatzkammer.“ Das ist die Quelle, aus der Matthäus seine genauere Kunde holte. Daß Judas sich danach erhängt, ist dem bösen Ende des Verräters Ahitophel (1. Sam. 17, 23) nachgebildet und das höhnische Kopfnicken der am Kreuze Jesu Vorübergehenden hat der Er-

zähler aus Ps. 22, 8 f. entlehnt. Weil Psalm 69, 22 geschrieben steht: „Für meinen Durst tränkten sie mich mit Galle,“ gießt Matthäus Galle in den Myrrhenwein, der dem Gekreuzigten zur Betäubung gereicht wird (27, 34), was den humanen Zweck der Handlung aufheben würde. Weil zum messianischen Reiche der Scheol seine Toten entlassen soll, erzählt Matthäus, bei Christi Kreuzigung seien Tote aus ihren Gräbern hervorgekommen. Die Erscheinungen des Auferstandenen, die für Paulus Visionen sind, hat Matthäus in materielle Vorgänge verwandelt. Daß er die Himmelfahrt nach Galiläa verlegt, nicht wie Lukas auf den Ölberg bei Jerusalem, deutet auf seinen Anschluß an den Urmarkus, aber auch hier ist eine alttestamentliche Erzählung, das Scheiden des Moses auf dem Berge Nebo, für Matthäus das Vorbild.

Wenn das Evangelium des Matthäus in Palästina oder Syrien, das des Lukas in Rom entstand, sind solche verschiedenen Ausgestaltungen der Tradition leicht zu erklären, sie zeigen aber auch die Entfernung, die zwischen Erzählern und Ereignis liegt.

Auch schriftstellerisch sind der erste und dritte Evangelist sehr verschiedene Persönlichkeiten, wie sie in so verschiedenen Kulturwelten wachsen mußten. Lukas ist ein hellenischer Literat, den ersten Evangelisten müssen wir uns als grübelnden Schriftgelehrten vorstellen, der mit Eifer über den Büchern der Propheten lag oder aus treuem Gedächtnis seine Erzählung mit alttestamentlichen Reminiszenzen ausstattete. Das Motiv seiner Zusätze ist sein Streit mit der Synagoge, die er überführen will, daß den Propheten ein Messias, genau wie Jesus, geoffenbart war. Aber eben wegen dieser Tendenz, die ihn völlig ausfüllt, kann er nicht als Geschichtsquelle benutzt werden, wo seine Mitteilungen über den Urmarkus und die Spruchsammlung hinausgehen. Er hat großen geschichtlichen Wert dadurch, daß er den ursprünglichen Text des Urmarkus oft vollständiger bietet als unser kanonischer Markus, der das Buch

nur sorglos und flüchtig exzerpierte, und nicht minder dadurch, daß er die Reden Jesu ohne die paulinische Umformung bei Lukas darbietet, aber was er darüber hinaus hinzufügte, ist meist seine eigene jüdische Theologie. Bedürfen so die geschichtlichen Nachrichten des ersten Evangelisten durchaus einer Kontrolle, so können wir auch den Redestoff, den er so reichlich darbietet, nicht unbesehen hinnehmen. Auch er ist durch die freigestaltende Hand des Bearbeiters hindurchgegangen. Der ursprüngliche Charakter der Reden Jesu hat eine andere Form gewonnen, indem der Evangelist vielfach Jesum zu der Generation seiner Leser reden läßt und dabei Züge einmischt, die wohl in seine eigene sturmbewegte Zeit, nicht aber in die friedlichen Tage am See Genesareth passen. Indem er auf den Nutzen der Reden für seine Zeitgenossen reflektiert, wird er ungeschichtlich. Wenn Jesus 5, 11 sagt: „Selig seid ihr, wenn sie euch verfolgen,“ wenn er vor falschen Propheten warnt, die die Gesetzlosigkeit predigen, wenn er alle die Schwierigkeiten berücksichtigt, die die Christen in der Familie, der Synagoge, bei dem Volke und bei der Obrigkeit finden werden, so sind das Anachronismen, die zeigen, daß der Evangelist seinen Redestoff nicht mechanisch aus der Spruchsammlung abschrieb, sondern ihn umgestaltete für die Bedürfnisse seiner Zeit. Wir haben also nicht überall den Wortlaut der Reden Jesu, sondern eine Anwendung derselben auf die Gemeinde des zweiten Jahrhunderts.

Auch in dogmatischer Beziehung ist Matthäus der Sohn einer jüngeren Epoche. Daß er einen relativ alten Typus der evangelischen Verkündigung darbiete, ist insofern richtig, als er in Syrien oder Palästina von der beginnenden Hellenisierung des Stoffs noch nicht ergriffen ist. Aber an der Tendenz, den Menschensohn zum Gottessohn zu erheben, hat auch er Anteil, und wo er konnte, hat er das Wunderbare im Leben Jesu gesteigert. Das Scheitern der Wunder in Nazareth verschleierte er (13, 58);

wo Markus sagt, sie brachten ihm alle Kranken und er heilte viele, sagt Matthäus, sie brachten ihm viele Kranke und er heilte alle. Die Taufe Jesu durch Johannes hatte die Grundschrift ohne Bedenken von der Tradition übernommen. Dem Anbeter des Gottessohnes, der das erste Evangelium schrieb, machte es dagegen Skrupel, daß der Sündlose eine Taufe zur Vergebung der Sünden solle erhalten haben. Darum muß Johannes bei ihm sprechen: „Ich bedarf wohl, daß ich von dir getauft werde, und du kommest zu mir?“ (3, 14). Obschon der erste Evangelist keine griechischen Schulbegriffe auf Jesus anwendet wie der vierte, ist ihm die schlichte Erzählung des Urmarkus doch schon bedenklich. Die demütige Antwort Jesu in der Grundschrift: „Niemand ist gut als der einige Gott!“ wird bei ihm (Matth. 19, 17) zu der geschraubten Belehrung: „Was fragst du mich um das Gute? Einer ist der Gute!“ Der Evangelist verdirbt lieber die schöne Erzählung, als daß er zugäbe, Jesus habe das Prädikat des Guten für sich abgelehnt. Das bescheidene Geständnis des Menschensohnes, daß Zeit und Stunde des Gerichts niemand wisse, auch nicht der Sohn, paßt für diesen Christus gleichfalls nicht. Der Evangelist läßt 24, 30 die Worte des Markus: „auch nicht der Sohn“ einfach weg. Ein Nichtwissen, das für den Menschensohn der Grundschrift kein Vorwurf war, wäre unmöglich bei dem, der sprechen durfte: „Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden.“ Wer alle Gewalt hat, muß auch allwissend gedacht werden. Den gleichen Fortschritt in dem Prozesse der Vergottung bedeutet es, wenn das Petrusbekenntnis, das bei Markus lautete: „Du bist der Christ,“ bei Matthäus (16, 16) den Zusatz erhält: „Der Sohn des lebendigen Gottes.“ Wir ersen daraus, daß die Judenchristen so gut wie ihre Gegner dem Zuge der Zeit unterlagen. Auch ihnen ist Jesus jetzt mehr als der jüdische Messias, er ist der eingeborene Sohn Gottes. Von diesem Standpunkte aus verwandelte sich der rationelle Prag-

matismus des Urmarkus in eine wunderbare Kette von Schrifterfüllungen. Was Jesus tat und erfuhr, war alles vorher bestimmt von Anbeginn. Die praktischen Gründe, die Jesum zur Niederlassung in Kapernaum bewogen, passen dem ersten Evangelisten nicht mehr. Auch das Alltägliche wird jetzt aus dem ewigen Ratschlusse Gottes abgeleitet. Bei Markus zieht Jesus nach Kapernaum, weil dort sein Jünger Petrus ansässig war, bei Matthäus findet diese Übersiedelung statt, damit das Jesajawort erfüllet werde: „Der Strich am See und das Land jenseits des Jordan hat ein großes Licht gesehen“ (4, 15). Dann erst beruft Jesus seine Jünger Petrus und Andreas, Jakobus und Johannes, die er sofort zu Menschenfischern, d. h. Missionären macht. In der Grundschrift entwickelt sich Jesu messianische Wirksamkeit aus bescheidenen Anfängen in der Synagoge und aus Heilungen im engsten Kreise des Hauses, Matthäus dagegen inauguriert die Eröffnung des Reiches durch ein kunstvoll ausgearbeitetes Manifest¹⁾, durch die aus Worten der Spruchsammlung aufgebaute Bergrede. Daß diese ein Gegenstück zu der Gesetzgebung Moses auf dem Berge Sinai sein soll, zeigt die Art, wie der Gesetzgeber des Neuen Bundes in einem feierlichen Akte das neue Reich eröffnet. Der Prophet hat sich auf dem Berge niedergelassen, ihm gegenüber sitzen die Jünger, das Volk lauscht in der Ferne. In mächtiger Rede entwickelt der König die Gesetze seines Reichs. Die Seligpreisung der geistig Armen, der Leidtragenden, der Sanftmütigen, der nach Gerechtigkeit Hungernden, der Barmherzigen, der Herzensreinen, der Friedfertigen, der ungerrecht Verfolgten verkündet, wer die Bürger dieses neuen Reiches sind. Gegen die ursprüngliche Spruchsammlung ist, wie die Vergleichung mit Lukas zeigt, doch auch hier eine Verschiebung eingetreten. Der ebionitische Grundgedanke, das soziale Element, tritt bei Matthäus stark zu-

¹⁾ Wellhausen, Das Ev. Matthäi, S. 13.

rück. Aus den Armen schlechthin sind die geistig Armen geworden (5, 3). Der Gegensatz der Besitzenden und Dürftigen hat sich in einen Gegensatz von Demütigen und Hochmütigen verwandelt. „Die Armen sind nicht Leute, die kein Geld haben, sondern die Frommen, die sich in der Welt enttäuscht und unterdrückt fühlen“¹⁾. Ihr Lohn ist im Himmel aufbewahrt, um mit der Erscheinung des Reichs zum Vorschein zu kommen; derselbe bereitet sich aber in der Gegenwart schon vor. Die gegenwärtige Welt soll durch die Jünger, die das Salz der Welt sind, eine bessere Welt werden. In der ursprünglichen Fassung des Lukas steht die freudvolle Zukunft in absolutem Gegensatz zum Jammer des jetzigen Aon²⁾. Gerade das materielle Elend ist eine Gewähr der dereinstigen Herrlichkeit. Daß die Umkehrung der Armen in geistig Arme bei Matthäus nicht den wahren Sinn der Worte Jesu trifft, zeigt der Gebrauch dieser Sprüche in den clementinischen Homilien (15, 10) und bei Polyzarp an die Philipper (Kap. 2). Nach diesen Parallelen war schlechtweg die Seligpreisung der Armen die Meinung der ursprünglichen Spruchsammlung³⁾. Aber diese Periode des Enthusiasmus und Kommunismus ist abgelaufen. Matthäus 19, 21 tritt gegen Markus 10, 21 einen Rückzug an. Die freiwillige Armut wird nicht schlechthin verlangt, sondern nur denen empfohlen, die nach höchster Vollkommenheit trachten⁴⁾. Daß die Armen an sich selig zu preisen seien, will Matthäus nicht mehr behaupten. Das sozialistische Experiment ist gescheitert, so macht er aus den Armen die geistig Armen, die hungern und dürsten nicht nach Speise und Trank, sondern nach dem Reiche

¹⁾ Wellhausen, a. a. O., S. 14.

²⁾ „Die Varianten bei Lukas verdienen überall den Vorzug“, Wellhausen.

³⁾ Vgl. Pfeleiderer, Urchristentum, S. 491.

⁴⁾ Vgl. Kautsky, Der Ursprung des Christentums, 1908, Stuttgart bei Dietz, eine sozialdemokratische Studie über das Urchristentum, die manches Richtige enthält.

Gottes. In dieser Umdeutung aber verrät sich die abgeklärte Stimmung einer Zeit, die durch Schaden klug geworden ist und die kommunistischen Ideale hinter sich hat. Wir sollen uns vor Gott arm fühlen, nicht auf Erden arm sein.

Liegt schon darin ein chronologischer Fingerzeig, so noch mehr in der Tatsache, daß das Evangelium mehrfach Stellung nimmt zu Streitfragen, die zwischen den Judaisten und den Schülern Pauli seit den fünfziger Jahren verhandelt wurden. Schon das ist ein Anachronismus, daß Jesus im ersten Evangelium gleich in der Bergrede seine Stellung zum jüdischen Geseze zur Diskussion stellt. Die Frage nach der Geltung des jüdischen Gesezes für die Jünger Jesu entwickelte sich geschichtlich aus der Aufnahme von Heiden in die christliche Gemeinde und lag bei dem ersten Auftreten Jesu noch gar nicht vor. Die Erörterungen 5, 17—20 nehmen diese Frage aber für eine Zeit voraus, in der es noch nicht einmal Christen, geschweige gesezlose Heidenchristen gab. Offenbar hat hier der in den fünfziger Jahren ausbrechende Streit der Pauliner und Judaisten im Matthäusevangelium seine Spuren hinterlassen. Das Wort: „Wer das kleinste Gesez auflöst und lehret die Leute also, soll der Kleinste heißen im Himmelreich“, kann nicht wohl von Jesus herrühren, der die jüdischen Geseze morsche Schläuche nannte. Die Versicherung, er sei nicht gekommen das Gesez oder die Propheten niederzureißen, sondern sie zu erfüllen, ist eine Reflexion über die Bedeutung der Lehre Jesu, nicht eine Reflexion Jesu. Wenn einer, der die kleineren Gebote vernachlässigt, klein heißen soll im Himmelreich, so will der Verfasser die Gesezesfreien nicht geradezu aus der Kirche ausschließen, er verfährt auch hier nach dem Grundsatz, das Unkraut wachsen zu lassen bis zur Ernte, aber klein im Himmelreich wird ein solcher Auflöser der heiligen Ordnungen heißen und nicht ein großer Apostel, so sehr die Anhänger Pauli das behaupten mögen. Paulus hat sich auf seine Wunder berufen. Sie

helfen ihn nichts, weil er das Gesetz zerstören wollte (7, 21—23). Solche Sätze sind aus dem Streite gegen die Pauliner erwachsen, so gut wie ähnliche Äußerungen des Jakobusbriefes. Die gleiche Bewandtnis hat es mit dem Unkrautsamen, den der feindliche Mensch ausgestreut hat; der Evangelist, als erfahrener Berater der Gemeinde, will das Unkraut wachsen lassen bis zur Ernte, damit durch das Ausreuten nicht das Wachstum der guten Saat geschädigt werde. Er erwartet von kluger Toleranz mehr als von gewalttätigem Durchfahren und so hat er nachträglich dem Gleichnis diese Wendung gegeben. Daß der Evangelist mit dem feindlichen Menschen, wie die Clementinen voraussetzen, gerade Paulus meinte, wird bestritten, aber wenn der Evangelist den feindlichen Menschen (13, 28) auf den Teufel deutet (B. 39), so ist das wenig wahrscheinlich, da der Teufel überhaupt kein Mensch ist. Doch ist man nicht genötigt, gerade auf Paulus zu greifen. Säeleute, die Unkraut säen, sind auch viele Wanderlehrer, über die die paulinischen Briefe und die Apostellehre nicht weniger klagen. Paulus schalt über die Hörer mit dem Evangelium, deren Gott der Bauch ist. Die Apostellehre findet sehr genaue Bestimmungen nötig, wie weit diese wandernden Apostel die Gastfreiheit der Gemeinden in Anspruch nehmen dürfen und wie lange. „Die fahrenden Propheten,“ sagt Wellhausen, „müssen für die christliche Gemeinde eine wahre Landplage gewesen sein.“ Der Beruf dieser Wanderlehrer war sicher ein beschwerlicher; anderseits führten sie ein völlig freies Leben, ein Leben voller Wonne. Auch solchen Erscheinungen steht das Matthäusevangelium bereits gegenüber. Die Propheten, die in Schafskleidern kommen, inwendig aber reißende Wölfe sind, oder die Dornbüsche, an denen irregeleitete gute Leute vergeblich Früchte suchen, sind nicht mehr die geschichtlichen Gegner Jesu, die Pharisäer und Sadduzäer, sondern erbauliche Tagediebe, augenverdrehende Heuchler, die Herr, Herr sagen und zur Reklame Teufel austreiben. Die Schärfe, mit der der Evangelist dieses Ge-

schäftskristentum bekämpft, beweist, daß dasselbe bereits ein Ärgernis für alle anständigen Leute geworden ist. Selbst Lucian hat in seinem Peregrinus Proteus einen solchen Landstreicher sehr anschaulich geschildert. Die falschen Propheten spielen aber auch darum bei dem ersten Evangelisten eine so große Rolle, weil alle Lehrer außerhalb der nunmehr fest abgegrenzten Kirche für ihn falsche Propheten sind. In der kurzen Wirksamkeit Jesu sind sie nicht wohl unterzubringen. Die große Bedeutung der Sekten entspricht der strafferen Organisation der Gläubigen. Je strengere Lehrzucht, um so mehr Irrlehrer. So weist auch dieser Zug in das nachapostolische Zeitalter. Wo der Evangelist nicht die Worte der ursprünglichen Spruchsammlung des Matthäus weitergibt, ist deutlich zu erkennen, daß ihm das Reich Gottes die organisierte und bereits hierarchisch geleitete Kirche ist. Kirche und Reich Gottes sind für ihn identisch. So erklärt sich auch die überschwengliche Bewertung der Gemeinde als Salz der Erde, als Licht der Welt, als Vorbild der guten Werke (5, 13 ff.), die in die Zeit der Bergrede, als noch keine Gemeinde existierte, schlecht paßt. Nach Markus sollen die Jünger Salz bei sich haben, hier sind sie selbst das Salz. Das Licht ist nicht, wie bei Paulus, die Lehre Jesu, sondern der Wandel der Jünger. Aber nur das Licht gehört auf den Leuchter, das Ausstellen des Wandels wäre Pharisäismus. An Stelle des Hintergrundes der Theokratie haben wir hier überall den Hintergrund der christlichen Kirche. So weist uns alles in eine späte Zeit.

Was gegen die Geschichtlichkeit des ersten Evangeliums Bedenken erweckt, ist nicht sowohl seine Wundersucht, die es mit den Zeitgenossen teilte, als die Art, wie es die Reden Jesu auf Bedürfnisse der eigenen Gegenwart abzwengt. Es ist sicher eine übertriebene Behauptung, die Gestalt Jesu sei nur eine dichterische Schöpfung des ersten und zweiten Jahrhunderts, aber indem der Evangelist Jesu Bild für die eigene Generation nutzbar machen will,

läßt er ihn Dinge tun, die Jesus nie getan hat und Worte reden, die er so nie geredet haben kann. Sein Jesus beteiligt sich an Erörterungen über Gegenätze, die erst nachmals auftauchten, denn der Evangelist fragt bei jeder Erscheinung, was würde Jesus dazu sagen? So braucht er Jesum wie der Verfasser der heraklitischen Briefe den griechischen Philosophen als vorgeschobene Person, um seine Zeitgenossen zurecht zu weisen, zu lehren und zu strafen. Ein Körnchen Wahrheit ist also doch in jener Behauptung, Jesus sei das selbstgeschaffene Ideal der Kirche. Wie man ihn brauchte, so sollte er gewesen sein, und in ähnlicher Freiheit bleibt auch bei den folgenden Evangelisten das Bild im Fluß.

Die Baugeschichte des Matthäus enthält mithin einen guten Teil der ältesten Kirchengeschichte. Die Spruchsammlung und der Urmarkus stammen aus den Anfängen der messianischen Bewegung, die eschatologische Rede aus der Zeit des jüdischen Krieges, die Vorgeschichte ist eine spätere Komposition, aber aus altertümlichem judaisierendem Material errichtet. Die Kämpfe der Paulusschüler und Paulusgegner haben ihre deutlichen Spuren in dem Buche hinterlassen, und die kirchliche Quelle zeigt, unter welchem Dache schließlich der Bau zum Abschluß kam. Wenn, wie man annimmt, diese jüngsten Bestandteile aus dem Anfang des zweiten Jahrhunderts stammen, so ist auch das ein Zeugnis, wie schnell und reich das Leben dieser Gemeinde sich entwickelte, das in weniger als einem Jahrhundert diesen weiten Weg durchmaß. Der Name des Matthäus wurde dem ersten Evangelium beigelegt, weil es die alte Spruchsammlung des Matthäus in sich aufgenommen hatte. Trotzdem werden wir in den nach rabbinischen Zahlentünsten aufgebauten Spruchreihen des ersten Evangeliums die Urgestalt der Niederschriften des Zöllners Matthäus nicht suchen dürfen. Die Art, wie Lukas in seinem Reiseberichte den Inhalt der Spruchsammlung nach Bedürfnis ausschöpft, läßt auf eine viel lockerere Gestalt der Spruchsammlung des

Zöllners schließen, deren zufälliger Folge unser dritter Evangelist sich stellenweise anschließt. Wenn Papias sagt, den ursprünglichen hebräischen Matthäus habe sich jeder, so gut er konnte, gedolmetscht, so hat er dabei wohl den Gebrauch der aramäischen Sprüche im griechischen Gottesdienste im Auge. Die hellenischen Redner gaben die aramäischen Worte Jesu nach bestem Vermögen griechisch wieder, und so wurden durch die Arbeit der vielen allmählich aus der aramäischen Spruchsammlung die griechischen Sprüche der Synoptiker. Unser erstes Evangelium fand die griechische Version schon vor und war von Haus aus ein griechisches Buch. Da der Evangelist das Alte Testament nach der griechischen Septuaginta zitiert, hat er selbst griechisch geschrieben. Sein Buch ließt sich auch nicht wie eine Übersetzung. In einer der Griechenstädte Syriens oder Palästinas wird es entstanden sein. Das Lukasevangelium hat der erste Evangelist nicht gekannt, er würde sonst gewiß nicht eine eigene Vorgeschichte und einen abweichenden Stammbaum geschaffen haben. Auch die schönen Gleichnisse, die Lukas allein hat, hätte er sich nicht entgehen lassen. Die angeblichen Berührungen mit Lukas sind Berührungen mit den Grundschriften und beweisen nichts für die Bekanntschaft des ersten Evangelisten mit dem dritten Evangelium. Ein chronologischer Anhaltspunkt ist das nicht, wohl aber geht aus dieser Unbekanntschaft hervor, daß das erste und dritte Evangelium räumlich weit auseinander liegen. Sie entstanden in sehr verschiedenen Ländern des römischen Reiches und des griechischen Sprachgebietes völlig unabhängig voneinander. Ein weltförmiger hellenischer Literat wie der dritte Evangelist war der erste nicht, vielmehr ein Schriftgelehrter mit alttestamentlicher und rabbinischer Schulung, aber doch aufgeschlossen genug, um auch paulinisch geprägte Sprüche, die ihm die Tradition zuführte, nicht zu verschmähen. Nur mit dieser Annahme entgehen wir der Theorie von Interpolationen, die schöne Worte Jesu zu Einfällen eines un-

bekannten Pauliners macht. Daß der Evangelist aus seinen Quellen auch manche sich im Grunde widersprechende Bestandteile zusammentragen konnte, erklärt sich aus der Ferne, in die für ihn diese Gegensätze bereits gerückt sind. Ihre innere Unverträglichkeit wurde nicht mehr von ihm empfunden, auch ist er mehr Kompilator als systematischer Theologe. Sein Interesse ist die Kirche, die die Pforten der Hölle nicht überwältigen sollen (16, 18). Gerade aber als Kirchentheologe mußte er geneigt sein, jeder Richtung ihre Lieblingsworte darzubieten. Der Mann, der sogar das Unkraut wachsen lassen wollte bis zur Ernte, damit durch das Ausraufen die gute Saat nicht notleide, ließ jede Richtung das Gute geben, das sie zu geben hatte. Er war ein alttestamentlich geschulter Judenthrist; ein Fanatiker war er nicht. Ausgeschlossen ist übrigens keineswegs, daß die letzte Redaktion des Buches von einer Mehrheit von Kirchenmännern ausging und nicht von einem einzelnen. Die Berücksichtigung aller Standpunkte würde sich dann noch leichter erklären.

Wie das erste Evangelium nach Matthäus genannt ist, weil der im zweiten Jahrhundert schreibende Verfasser die Spruchsammlung des Matthäus in sein Buch aufgenommen hat, so ist in dem Schriftenverzeichnisse des Muratori das dritte Evangelium jenem Lukas beigelegt, der Philemon 24 von Paulus als sein Gehilfe in Cäsarea, Kolosser 4, 14 als der geliebte Arzt und 2. Tim. 4, 11 als einziger Gesellschafter des Apostels in Rom bezeichnet wird. „Lukas allein ist bei mir.“ Die Tradition nennt den Arzt Lukas einen Antiochener, was nach der genauen Auskunft der Apostelgeschichte über den Ursprung der antiochenischen Gemeinde wohl möglich wäre. Dennoch ist er nur eine Quelle der Apostelgeschichte, nicht ihr Verfasser. Der ganze Inhalt des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte verbietet es, einen Zeitgenossen für den Verfasser dieser Bücher zu halten. Die Erzählung von der Himmelfahrt Jesu, von der Ausgießung des

Heiligen Geistes und die anderen Wunderberichte kann nur der einem Zeitgenossen, Augenzeugen und Freunde des Apostels Paulus zuschreiben, der glaubt, diese Wunder seien wirklich geschehen, oder ein Kritiker, der für seine Person an diese Wunder nicht glaubt, aber den Mut hat, diesem Lukas „die echt griechische Freude am Fabulieren“ zuzuschreiben und dennoch diesen Fabulanten als intimsten Freund des Apostels betrachtet. Allein der Verfasser der Apostelgeschichte tritt gar nicht als ein Mann auf, der diese Wunder selbst erlebt hat, sondern als Forscher, der mittheilt, was er in zahlreichen älteren Schriften ermittelte. Er beruft sich nicht auf Personen, sondern auf Bücher. Unter diesen schriftlichen Quellen werden die Bücher des Lukas die wichtigsten gewesen sein, so daß das dritte Evangelium und die Apostelgeschichte nach Lukas genannt wurden, wie nach der Spruchsammlung das erste Evangelium das nach Matthäus heißt. Auch daß die auf Sätze der paulinischen Theologie hinauslaufenden Gleichnisse von Lukas überliefert waren, wäre denkbar. Undenkbar dagegen ist, daß die realistische Beschreibung des Schiffbruchs Pauli und das Märchen der Himmelfahrt Jesu aus derselben Feder stammen. So nah wie Lukas stand der Erzähler den wunderbaren Vorgängen, die er berichtet, sicher nicht. Der Arzt Lukas kannte den Bruder Jesu von seinem Besuche in Jerusalem, er kannte die palästinensischen Propheten Barnabas und Silas und alle Freunde des Paulus; er muß bei einem zweijährigen Aufenthalt in Cäsarea mit den Personen und Verhältnissen der Urgemeinde durchaus vertraut geworden sein. Ein so naher Zeuge hätte keine Himmelfahrt und keine Pfingstflammen erzählt, auch hätte er sich nicht auf Bücher berufen, sondern auf seine Augen und seine Freunde. Statt dessen empfängt uns der Verfasser des dritten Evangeliums gleich im Eingang mit dem Hinweis auf die umfängliche Literatur, die er benutzt habe, und so finden wir uns einem von Bücherrollen umgebenen Schriftsteller gegenüber, der wenig Ähn-

lichkeit hat mit den Evangelisten, die einst zwei und zwei hinausziehen, um dem Volke, das im Dunkeln wandelt, das Evangelium vom erschienenen Messias aus dem Gedächtnis zu rezitieren. „Gleich der Periodenbau im Prolog (1, 1—4) erweist den Verfasser als einen Mann von höherer rhetorischer Bildung“¹⁾, dem nicht nur am Herzen liegt, was er reden soll, sondern auch der stilvolle Vortrag (12, 11). Der Vortrag selbst ist einfach und lebenswürdig durch die persönliche Note, die gelegentlich vor schlägt. Man fühlt, daß der Verfasser Freude an seinem Stoffe hat und diese teilt sich auch dem Leser mit. Er redet aber nicht von gestern und heute, sondern von alten Geschichten: „Es war einmal.“ Es war einmal ein Priester Zacharias, dessen Frau hatte kein Kind. Es war einmal eine Jungfrau zu Nazareth, die war verlobt mit einem Zimmermann. Das alles liegt weit hinter der Zeit des Erzählers. Auch sind es nicht die schlichten Leute, die Paulus und Lukas in ihren Versammlungen vorfinden, an die er sich wendet, vielmehr versetzt uns schon die Widmung an den hochgebietenden Theophilus in eine Zeit, in der der goldberingte Ritter mit glänzender Toga (Jakobus 2, 2) in der christlichen Gemeindeversammlung zu finden ist. Redet er doch seinen hohen Gönner mit demselben Prädikat an, das er in dem Buche (23, 26; 26, 25) den Höchstgestellten beizulegen pflegt. „Da nun einmal,“ beginnt der Verfasser, „viele es unternommen haben, die Erzählung von den Geschichten niederzuschreiben, so unter uns vollbracht sind, wie es uns überliefert die von Anfang Augenzeugen und Diener des Wortes gewesen, so habe auch ich beschlossen, nachdem ich alles von vorn an mit Fleiß erkundet habe, dir es der Reihe nach aufzuschreiben, hochgebietender Theophilus, auf daß du den sichern Grund erfährst von der Lehre, worin du unterwiesen bist.“ Nicht nur die Bücher von Augenzeugen, wie die Spruchsam-

¹⁾ Jülicher, Einleitung, S. 296.

lung des Zöllners Matthäus oder von Dienern am Wort, wie das des Apostelgehilfen Markus, sondern noch andere Quellen (sein Evangelium bestätigt es), hat der Verfasser zur Verfügung. „Von vorn an,“ also nicht erst mit dem Auftreten des Täufers, wie Markus, will er beginnen. Als gelernter Historiker knüpft er an ein bekanntes Zeitereignis, an den Census des Quirinius an, wodurch sein Held sofort mitten hineingestellt wird in die Erinnerungen der römischen Welt. Auf mündliche Mitteilungen irgendeines Gefährten der alten Zeit beruft er sich nicht. Er kann mithin auch nicht Lukas sein, der eine Bezugnahme auf Paulus, Silas, Barnabas, Titus, Johannes Markus und andere Genossen nicht würde unterlassen haben. Nur den einen Ruhm nimmt der Verfasser in Anspruch, die Bücher der Vorgänger fleißig und vollständig benutzt zu haben. Der Kreis, dem Lukas angehörte, hätte diesem die wertvollsten Mitteilungen liefern müssen, der Evangelist aber hat nichts hinter sich als Bücher und beruft sich auf nichts als auf Bücher. Ein Mann, der über seine schriftlichen Quellen so mittheilend ist, hätte über persönliche nicht völlig geschwiegen.

Daß unter seine Quellschriften auch unser kanonischer Matthäus gehörte, ist wenig wahrscheinlich. Wenn Lukas die Erzählung, wie Herodes dem Kindlein nach dem Leben trachtete, gekannt hätte, hätte er sie nicht übergangen. Er knüpft gern an die Zeitgestalten an und in der Apostelgeschichte macht er sich viel mit den verschiedenen Herodesen zu schaffen; so hätte er diese Erzählung von Herodes dem Großen gewiß nicht übergangen, wenn er Matthäus kannte. Hätte er die Genealogie aus der königlichen Linie Davids gehabt, die Matthäus bietet, so hätte er gewiß nicht geglaubt, etwas Besseres zu leisten, indem er die Genealogie einer Seitenlinie beschrieb. Hätte er die kunstvollen Reden des Matthäus besessen, so müßte man ihm einen zwecklosen Zerstörungstrieb zuschreiben, um seine Auflösung der gefasteten Perlenkette in ihre einzelnen Elemente zu be-

greifen. Urmarcus und Spruchsammlung hat er gekannt wie der erste Evangelist, und daraus erklärt sich ihre Übereinstimmung; Matthäus selbst hat er nicht gekannt, daher die Abweichungen. Wer der Frühere sei, Lukas oder Matthäus, kommt für diese Frage nicht in Betracht, da die weite Entfernung der Abfassungsorte die gegenseitige Unbekanntschaft hinreichend erklärt, auch wenn nach der Abfassungszeit Lukas den Matthäus gekannt haben könnte. Zu dem Material, mit dem der dritte Evangelist arbeitet, gehören auch profane Schriften wie die Bücher des Josephus, dessen sämtliche Bücher der Evangelist benutzt hat. Aus seiner Apostelgeschichte sehen wir, daß er die Phänomene des Aratus oder den Hymnus des Kleanth auf Zeus im Gedächtnis trägt und daß er das Leben Moses und andere Schriften des Philo kannte. Unstreitig hat Matthäus, obwohl auch er griechisch schrieb und die griechische Bibel benutzte; doch mehr jüdische Lokalfarbe als Lukas, der selbst die Gestalt Jesu und seine Parabeln einigermaßen hellenisiert hat. Das Leben Jesu ist für Lukas nicht mehr ein Datum der jüdischen Geschichte, sondern des römischen Weltreichs. Nicht die Wüste Juda allein mit ihren asthetischen Gestalten, sondern auch die Herodäerwelt und der römische Beamtenstaat bilden den Hintergrund seiner Geschichte Jesu. Selbst Beziehungen auf Augustus, Tiberius, Claudius fehlen nicht. Freilich geschieht es ihm dabei, daß er die Geburt Jesu mit einem politischen Vorgang kombiniert, der sich erst im Jahre 6 oder 7 unserer Zeitrechnung zugetragen hat. Wegen der Schätzung des Quirinius, über die der Aufstand des Galiläers Judas ausbrach, sollen die Eltern des damals schon im Knabenalter stehenden Jesus nach Bethlehem gekommen sein, was zudem nach dem römischen Brauch keineswegs nötig gewesen wäre¹⁾. Mit ähnlichem historischem Prunkten reiht der

¹⁾ Vgl. die eingehende Besprechung der Zeugnisse bei Schürer, Gesch. des jüdischen Volkes I, 508 ff.

Evangelist Jesum und den Täufer in die Regierungszeit des Tiberius, des Pilatus, Antipas, Philippus, Isanias, Hannas und Kaiphas ein, Namen, die er sich aus seinem Josephus zusammensucht, ohne sich zu berechnen, wie diese Daten bei genauerer Prüfung sich gegenseitig ausschließen¹⁾. In Verhältnissen, die einen freieren Überblick gewährten, vermutlich in Rom, wo des Verfassers zweites Buch endet, haben wir ihn und seinen hochgebietenden Theophilus zu suchen. Daß er in Rom und seiner Umgebung wohl vertraut war, zeigt die Apostelgeschichte. Um so weniger weiß er im Heiligen Lande Bescheid. Er nennt Palästina, wie man in Rom pflegte, Judäa. Er meint, der Ölberg liege von Jerusalem nur einen Sabbaterweg entfernt. Bei seiner Unsicherheit vermeidet er die Nennung von Ortsnamen gern, nicht einmal die Namen Bethsemane und Golgatha kommen bei ihm vor. Das Land der „Gerasener“ oder „Gadarener“ (8, 26 ff.) liegt ihm „gegenüber von Galiläa“. Statt: in der Dekapolis sagt er 8, 39: in der ganzen Stadt. Jesus reist nach Jerusalem durch Samarien, kommt aber trotzdem über Jericho dort an (18, 35; 19, 1). Auf der gleichen Wanderung ist Jesus bald im Gebiete des Antipas (9, 31), der mit Samarien nichts zu tun hat, bald in Galiläa (13, 31), bald in Bethanien am Ölberg. Der vom Aussatz geheilte Samariter soll sich dem Priester erzeigen, der doch den Samariter nichts angeht und nicht in Samarien, sondern in Jerusalem zu suchen wäre. Offenbar redet der Verfasser von einem Lande, das er nicht kennt, so daß er alle geographischen Verhältnisse verwirrt. Der Reisebegleiter des Paulus, der in dem syrischen Antiochien geboren sein soll, und zwei Jahre lang mit Paulus in Jerusalem und Cäsarea Stratonsturm lebte, wäre vor solchen Mißgriffen doch wohl sicher gewesen. Der Paulus befreundete Lukas kann also der Verfasser

¹⁾ Siehe die eingehende Erörterung bei Krenkel, Josephus und Lukas S. 50 ff.

dieses Buches nicht sein. Der dritte Evangelist ist ein gewandter Schriftsteller. Die Unbehilflichkeit, aber auch die Simplizität der andern Evangelisten fehlt ihm. Er ist ein Mann von Fach, und das Erzählen macht ihm Freude. Der biblisch-epische Ton, in dem er zuweilen erzählt, ist nicht von allen Kritikern als naturwüchsig anerkannt worden. „Er ahmt,“ sagt Wellhausen, „Wendungen und Satzbau der biblischen Erzählung nach, obgleich er sonst mehr von einem griechischen Literaten an sich hat als die andern Evangelisten ¹⁾.“ Die Patina ist nicht echt, sondern künstlich aufgetragen.

Was nun die „vielen“ Vorarbeiten betrifft, auf die der Evangelist sich beruft, so steht außer Frage, daß er die historische Quelle des Markus und die Spruchsammlung des Matthäus benutzte. Das eschatologische Flugblatt, die sogenannte kleine Apokalypse, hat er gleichfalls (Kap. 21) eingeschaltet. Aus einer vierten Quelle hat er die Vorgeschichte entnommen (Kap. 1 und 2), die seinem eigenen paulinischen Standpunkt fremd ist und nach ihrer hebraisierenden Sprache und ihrem sagenhaften Inhalt judenchristlicher Herkunft sein dürfte. Die beiden Hymnen der Maria und des Zacharias und das kürzere Lied des Simeon sehen durchaus wie Nachbildungen alttestamentlicher Vorbilder aus. Der ganze Abschnitt setzt Palästinenser als Leser voraus, die im Heiligen Lande Bescheid wissen. Er berichtet Dinge, „die im ganzen Bergland Judäas hin und her erzählt wurden“ (1, 65). Der Verfasser weiß, daß Zacharias zu der achten der vierundzwanzig Priesterklassen gehörte, die in bestimmter Reihenfolge Dienst taten (1, 5. 9) und daß das Los entschied, wer täglich das Rauchopfer zur Stunde des Räucherns darzubringen habe. Daß der in Rom schreibende Evangelist, der nicht einmal über die Ordnungen des Hohenpriestertums Bescheid weiß, die der Priesterklassen und des Räucheraltars so genau soll gekannt

¹⁾ Wellhausen, Einleitung in die drei ersten Evangelien, S. 34.

haben, ist ebenso unwahrscheinlich, als daß er das Städtchen Juda kannte, da er doch nicht einmal über Bethanien und den Ölberg genauen Bescheid weiß. Wir haben also hier den Inhalt und teilweise den Wortlaut einer weiteren Quelle, die der Schriftsteller dieses Mal aus dem fernen Palästina bezogen. Der Unterschied des sprachlichen und dogmatischen Charakters dieses Stückes ist sogar so groß, daß die Vermutung aufgestellt werden konnte, Kap. 1 und 2, mit Ausnahme des Prologs, gehörten überhaupt nicht ursprünglich zum dritten Evangelium, sondern seien von späterer Hand vorangestellt¹⁾. Meist beruhigt man sich doch dabei, daß hier eine alttestamentlich gefärbte Quelle durchscheine, richtiger ziemlich unverändert einverleibt worden ist.

Daß Lukas und Matthäus, die beide den Urmarkus benutzen, dennoch ganz verschiedene Vorgeschichten des Lebens Jesu darbieten, ist ein Beweis, daß die Grundschrift keine Vorgeschichte hatte, sondern ähnlich begann wie unser zweites Evangelium. Poetisch verdient die Vorgeschichte des Matthäus den Vorzug. Der dritte Evangelist gibt erst eine alttestamentlichen Vorbildern nachgebildete Geburtsgeschichte des Täufers und Jesu und läßt dann Maria und Zacharias Psalmen singen, die aus alttestamentlichen Bruchstücken zusammengesetzt sind²⁾. Daß der Verfasser hier ein apokryphes Evangelium benutzte, ist wohl wahrscheinlicher als daß er selbst zum Psalmendichter ward.

Einen Stammbaum Jesu bietet auch der dritte Evangelist (3, 23 ff.), aber sein Eingang: „Jesus war, wie dafür gehalten wurde, ein Sohn Josephs“, scheint selbst zu empfinden, daß es ein Widerspruch ist, für den vom Heiligen Geiste Gezeugten einen Stammbaum dem Fleische

¹⁾ Corssen, Göttinger Gelehrte Anzeigen 1899. Nr. 4. Usener, Religionsgeschichtl. Untersuchungen 1889, Bd. I.

²⁾ Von einigen Zeugen wird das Magnifikat nicht Maria in den Mund gelegt, sondern Elisabeth.

nach aufzustellen. Sind die Worte ein späterer Einschub, so wäre die natürliche Erzeugung Jesu die ursprüngliche Meinung seiner Quelle gewesen, die der Evangelist durch seinen Zusatz verdecken wollte. Für den paulinisch gesinnten Erzähler selbst ist Jesus der zweite Adam, und so führt er dessen Stammbaum nicht auf König David zurück, auch nicht auf Abraham, sondern auf Adam. Ein Stammbaum gehörte zu den Requisiten eines richtigen Evangeliums, da der Verfasser aber auf die jüdische Abstammung von Abraham keinen Wert legt, erweist er den Messias als Sohn Adams, was sich von selbst versteht, aber den Gnostikern gegenüber, die in Jesu einen auf Erden erschienenen himmlischen Aon sahen, doch nicht überflüssig war. In einer Reihe von Handschriften des Lukas-evangeliums sagt die Himmelsstimme am Jordan mit Psalm 2, 7: „Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt!“ Danach hätte der Verfasser eine natürliche Geburt des Menschen Jesus angenommen, den Hinzutritt des Gottessohnes aber mit der Taufe am Jordan verbunden. Erst als diese Anschauung den Gnostikern als Ketzerei angerechnet wurde, hätte der rezipierte Text die orthodoxe Fassung erhalten.

Die dem dritten Evangelisten eigentümliche Erzählung von Jesus im Tempel hat man aus der Jugendgeschichte Samuels abgeleitet, von dem es 1. Sam. 2, 26 heißt: „Der Knabe wuchs und ward angenehm vor Gott und den Menschen.“ Man kann doch auch an die Selbstbiographie des Josephus denken, da er die Bücher des Josephus kannte. Josephus erzählt (Vita 1), frühe schon habe er zugenommen in der Weisheit, so daß er an Wissen und Verständnis die anderen übertraf. „Als ich ein Knabe von vierzehn Jahren war, kamen täglich die Hohenpriester und die Ersten der Stadt zusammen, um von mir über das Gesetz genauer belehrt zu werden.“ Möglicherweise wurde diese Stelle das Vorbild zu der sonst nirgend bezeugten Erzählung des dritten Evangelisten, die der Grundschrift

fehlte. Markus, der vor der Taufbewegung Nachrichten über Jesu Jugend überhaupt nicht gibt, sondern nur in gelegentlichen Erwähnungen schließen läßt, Jesus sei vor jener frommen Volksbewegung ein Zimmermann, Haussohn einer zahlreichen Familie, ein eifriger Leser der Schrift und fleißiger Besucher der Synagoge gewesen, erweckt eben durch diese sparsame Auskunft größeres Vertrauen zu seinen Nachrichten als der dritte Evangelist, der eigens eine Jugendgeschichte zu geben beabsichtigt, von der er doch in Rom im zweiten Jahrhundert gewiß weniger wußte als der Schüler und Freund des Petrus, der mit dem Anschluß seines Lehrers an Jesus seine eigentliche Erzählung beginnt. Auch diese Erzählung ist mithin, wie die Geburtsgeschichte des Täufers und die Verkündigung und Geburt Jesu, der historischen Quelle hinzugefügt. Ganz nach der Schablone, die der Verfasser in seiner Apostelgeschichte anwendet, bietet Jesus, wie später Paulus, das Heil zuerst in der Synagoge der Juden an, und zwar ist es die Synagoge seiner Vaterstadt Nazareth, in der er den Propheten Jesaja auslegt. Die Rolle, die er in der Schule aufrollt, bleibt bei dem Spruche stehen: „Der Geist des Herrn ist über mir . . . auszurufen das angenehme Jahr des Herrn.“ Eine Verbesserung seiner Quelle ist es kaum zu nennen, daß bei dem dritten Evangelisten Jesus bei seinem ersten Auftreten nicht das Gottesreich verkündet, sondern sich selbst zum Thema seiner Predigt nimmt: „Heute ist diese Schrift erfüllt.“ Er selbst ist der mit dem Geiste des Herrn Gesalbte, er selbst ist es, den der Prophet meint. Mit ihm ist das Jahr der Gnade angebrochen. Das ist das Zeugnis eines Christen über Jesus, aber sicher nicht ein Selbstzeugnis Jesu. Auch hier bereiten die Reden des dritten Evangelisten die Reden des vierten vor, in denen Jesus unermüdlich sich selbst beschreibt. Auf anfänglichen Beifall folgt bald die Erwägung der Bürger von Nazareth, daß dieser Prophet ja nur der Sohn der ihnen wohlbekannten Zimmermannsfamilie sei. Als

Jesus nun vollends darauf hinweist, daß, falls sie sich verstoßen, er sich an die Heiden wenden könnte, wie Elias an die Witwe von Sarepta und Elisa an den Syrer Naemann, stießen sie ihn vor die Stadt und wollten ihn in einen Abgrund stürzen, er aber entgeht durch ein Wunder ihren Händen. Weder die Grundschrift, noch der kanonische Markus, noch Matthäus, noch der vierte Evangelist, noch irgendeine andere Quelle wissen von dieser Gewalttat der Nazarethaner das mindeste. Wenn die Bewohner von Nazareth dabei sagen: „Die Dinge, die wir aus Kapernaum gehört haben, tue auch hier in der Vaterstadt,“ so erweist sich die den anderen fehlende Erzählung auch sofort als Einschaltung des Evangelisten. Als Jesus so redet, hat er bei Lukas noch gar nicht in Kapernaum gepredigt. Die Bewohner von Nazareth beziehen sich also auf Vorgänge, die nur Markus, nicht Lukas erzählt hat, denn erst 4, 31 siedelt Jesus nach Kapernaum über. Eine wunderbare Errettung Jesu aus Todesgefahr hätten auch Markus und Matthäus nicht übergangen, falls die historische Grundschrift eine solche berichtet. Das spätere Auftreten Jesu in Nazareth im dritten Evangelium selbst macht auch durchaus nicht den Eindruck, als ob der Prophet Leuten gegenüberstehe, deren Mörderhänden er vor kurzem nur durch ein Wunder entgangen war. Dabei trägt die Erzählung stark den Stempel ähnlicher Erlebnisse, wie sie die Apostelgeschichte des gleichen Verfassers aus dem Märtyrerleben Pauli berichtet. So ist sie lediglich ein Beweis, wie unbedenklich dieser Schriftsteller seine Quellen auf eigene Kosten bereicherte. Wie er in der Geschichte Pauli in Auslassungen, so ist er hier in Zusätzen groß. Da die Rede in der Synagoge von Nazareth bereits das Programm des Evangelisten enthielt, hat die Bergpredigt (6, 20), nicht den gleichen programmatischen Charakter wie bei Matthäus. Sie ist auch keine Bergpredigt, sondern eine Feldpredigt. Die Erwählung der zwölf Jünger findet auf dem Berge statt, dann steigt Jesus mit ihnen herab

in die Ebene, wo eine Menge von Volks, selbst aus Tyrus und Sidon (denn die Heiden müssen auch vertreten sein) herbeiströmt. Die Erwählung der Jünger auf dem Berge zeigt, daß seine eigene Quelle eine Bergpredigt erzählte. Daß Jesus dann eine Rede in der Ebene hält, gehört zur Symbolik des Evangeliums; die Erwählung in der Einsamkeit der Berge symbolisiert die stille Arbeit im engen Kreise, das Herabsteigen in die Ebene deutet auf die Bestimmung der Lehre Jesu für die weite Welt. Von dieser Umgestaltung der Dekoration abgesehen, ist aber die Rede des Lukas doch ursprünglicher als die kunstvoll nach den heiligen Zahlen aufgestellten Sprüche des Matthäus. Sie ist eine wirkliche Rede, nicht eine Spruchsammlung. „Die Verse der Berg- oder vielmehr Feldpredigt bei Lukas, von 6, 27 an,“ sagt Wellhausen¹⁾, „enthalten meist Distichen oder Tetradistichen. Doch kommt auch Prosa vor. Bei Matthäus läßt sich der Parallelismus der Glieder in den Sprüchen weit weniger erkennen. Und nicht bloß formell, sondern auch inhaltlich scheint der Text des Lukas im ganzen ursprünglicher zu sein als der des Matthäus.“ Die poetische Form, die die Rede ursprünglich hatte, hat wohl sehr dazu beigetragen, daß sie im Gedächtnis festgehalten und weitergegeben werden konnte. „Die Matarismen sind kürzer und frischer, weniger biblisch und geistlich als bei Matthäus“²⁾. Man vergleiche Matthäus 5, 4: „Selig sind die Leid tragen, denn sie sollen getröstet werden,“ mit dem fröhlichen Worte Lukas 6, 21: „Selig seid ihr, die ihr weinet, denn ihr werdet lachen.“

Die erste Tat Jesu nach der Inaugurationsrede gilt bei Lukas einem Heiden, dem Hauptmann von Kapernaum, dessen Knecht Jesus aus der Ferne heilt. Ihr folgt die Erweckung des Jünglings von Nain, deren sich die Juden erfreuen, die sich getröstet dürfen: „Gott hat sich nach

¹⁾ Wellhausen, Das Evangelium Lucä, S. 24.

²⁾ Wellhausen, a. a. O., S. 24.

seinem Volke umgesehen.“ Wo seine Quelle mit der galiläischen Wirksamkeit Jesu zu Ende ist, greift der dritte Evangelist zu einer eigenen Komposition, um sein weiteres Material unterzubringen. Er läßt Jesum den Zug nach Jerusalem schon 9, 51 antreten: „Es begab sich aber, da die Zeit sich erfüllte, daß er sollte von hinnen genommen werden, wandte er sein Angesicht gen Jerusalem zu ziehen.“ Der Evangelist hat erst ein Drittel seines Stoffes erledigt, und schon beginnt er mit Jesu letzter Wanderung nach Jerusalem, auf die er den Rest seines Materials verteilt. Wie er in der Apostelgeschichte die erhaltenen Anekdoten über Paulus an dem Faden der sogenannten ersten, zweiten und dritten Missionsreise aufreiht, so weiß er hier die ihm zur Verfügung stehenden Reden, Gleichnisse und Weissagungen an die Situationen der letzten Reise Jesu anzuknüpfen. Während der erste Evangelist die Sprüche der Logiaquelle zu größeren Redestücken zusammenordnete und dann mit einem stereotypen: „Nachdem Jesus solche Reden vollendet hatte,“ zur Geschichtsquelle zurückkehrt, knüpft der dritte die Worte an Situationen an, die er zu diesem Zwecke herbeiführt, und die er für Reiseerlebnisse ausgibt. In der Aufreihung der Stücke wird der Erzähler sich an die Folge, in der ihm die Worte in der Spruchsammlung vorlagen, angeschlossen haben, während das Biographische dazu dient, diese Reden zu motivieren. Für die Art, wie der dritte Evangelist die Reden an von ihm selbst ausfindig gemachte Situationen anknüpft, ist das Beispiel 14, 1—35 besonders charakteristisch. Jesus erhält dort eine Einladung zu Tisch und das bietet dem Evangelisten Anlaß, alle ihm bekannten Reden, in denen eine Mahlzeit vorkommt, an die so geschaffene Situation anzureihen. Dann fährt er B. 25 fort: „Mit ihm wanderten viele Leute“ und so findet sich Gelegenheit, die Stellen über die christliche Wanderschaft und Kreuzfahrt anzubringen. Der für einen Schriftgelehrten kaum verständliche Zweifel, wer sein Nächster sei, wird 10, 29 nur fingiert, um das Gleichnis vom

Samariter einschalten zu können, das diese Frage so trefflich beantwortet. In dieser Weise hat der dritte Evangelist einen Teil auch seines selbständigen Stoffes in einer Einschaltung untergebracht (von 9, 51 ab), um dann mit der Ankunft Jesu in Jericho auf die historische Quelle zurück zu greifen, die er von da an nicht mehr verläßt. Zuweilen freilich widerstrebt der Stoff dieser Motivierung und verrät, daß er aus einem ganz anderen Zusammenhange stamme. Der Schriftgelehrte (10, 25), der aufsteht, um Jesum zu interpellieren, gehörte ursprünglich offenbar einer Synagogenszene an; als Gespräch auf der Reise war das sich Erheben des Schriftgelehrten ursprünglich nicht gemeint. Wenn Jesus ferner (13, 35) sagt, sie würden ihn nicht mehr sehen als zum Gericht, so sind diese Worte gleichfalls nicht auf der Wanderung durch Samarien gesprochen, sondern in Jerusalem, wie der einleitende Beheruf auch zeigt. Die Rede gegen die Pharisäer, die Matthäus 23 Jesum im Tempel an dem letzten Kampftage zu Jerusalem halten läßt, verlegt Lukas gegen alle Wahrscheinlichkeit (11, 37) auf ein Gastmahl im Hause eines Pharisäers. Der Inhalt beweist aber, daß wir es mit einer öffentlichen Rede in Jerusalem, nicht mit einer Tischrede in einem pharisäischen Hause zu tun haben, wo sie dem Wirte gegenüber schlecht am Plage gewesen wäre. Das Komitat von Zöllnern, Sündern, Pharisäern, Schriftgelehrten und Weibern 14, 25; 15, 1 ff. ist auf der Wanderung gleichfalls schwer vorzustellen. Auf dieser Wanderung soll nach Lukas 10, 38 ff. Jesus bei Martha und Maria eingekehrt sein. Daß diese in Bethanien ansässig waren, ist zwar nur durch den vierten Evangelisten bezeugt, aber die Nennung der Namen und der Inhalt des Gesprächs deutet doch auf längere Bekanntschaft der Beteiligten, also nicht auf Samarien und unterstützt so diejenige Tradition, der unser viertes Evangelium folgte. Immerhin hat diese Methode des dritten Evangelisten den Vorzug, daß er die Reden und Sprüche Jesu wesentlich nach der Ordnung, in der er sie

in der Spruchsammlung vorfand, wiedergibt, während der erste Evangelist sie nach seiner Zahlensymbolik umgestellt und gemodelt hat. Es gilt das namentlich von den großen Redestücken. Während die Bergpredigt unseres Matthäus eine kunstvoll geordnete Sammlung von Gnomen und Sprüchen ist, ist die Feldpredigt des Lukas 6, 20—49, die mit den gleichen Seligpreisungen beginnt, eine wirkliche Rede, in sich wohl geordnet und abgerundet und durchaus entsprechend der Situation. Die Verschiedenheit der Arbeitsweise beider Evangelisten fällt hier besonders deutlich ins Auge. Entlastet hat Lukas seine Erzählung von solchen Stücken, die für seine Gemeinde in Rom nicht das gleiche Interesse hatten wie für die palästinensischen Leser der Grundschriften; so kürzt er die Reden gegen die Pharisäer bedeutend ab, weil zu seiner Zeit und in Rom der Pharisäismus nicht mehr die Bedeutung hatte wie zu der Stunde, da Jesus sie hielt und Matthäus sie in Palästina aufzeichnete.

Als das unbedingt Wertvollste in dem dritten Evangelium sind von jeher die Bestandteile einer paulinisch gefärbten Quelle betrachtet worden, die wesentlich Erzählungen, Gleichnisse und Parabeln enthielt, welche weder Matthäus noch Markus kennen. Die Annahme, der zweite Evangelist habe sie der mündlichen Tradition entnommen, würde seiner eigenen Berufung auf ihm vorliegende Schriften widersprechen, aber auch dem Charakter seines Materials, das bestimmte Liebhabereien eines Schriftstellers verrät, die sich bei mündlicher Tradition abgeschliffen hätten. Wir rechnen dahin in erster Reihe die Vorliebe für Antithesen und Gegenbilder, die nicht volkstümliche Überlieferung, sondern literarische Kunst sich so gegenüber gestellt hat. Der selbstbewußte Gerechte und der bußfertige Sünder, die sinnige Maria und die geschäftige Martha, der reiche Mann und der arme Lazarus, der dankbare Samariter und die undankbaren Juden, der reuige verlorene Sohn und sein selbstgerechter Bruder, der gläubige Schächer und sein ver-

härteter Schicksalsgefährte, der demütige Zöllner und der tugendstolze Phariseer, der kühle Gastgeber und die inbrünstige Büsserin: das sind die Gegenbilder, in denen diese Quelle Glaubensgerechtigkeit und Werkgerechtigkeit sich gegenüberstellt. Daß der dritte Evangelist diese Bilder nicht selbst geschaffen hat, sondern einer ihm vorliegenden Schrift entnahm, beweisen seine Kompositionen außerhalb dieser Quelle, zumal die in seiner Apostelgeschichte, von denen keine eine solche geschlossene, poetische Form besitzt. Wie jene zerfahren, formlos und summarisch, so sind diese prägnant und abgerundet und darum höchst wirkungsvoll. Der Hintergrund dieser Antithesen ist Paulinismus; in den streng paulinischen Kreisen wird dieser Gegensatz von Gesetzesgerechtigkeit und Glaubensgerechtigkeit das religiöse Empfinden beherrscht haben. Mit diesen Parabeln und Erzählungen mündet der Strom der Tradition der paulinischen Gemeinden in den der judenchristlichen Überlieferung ein. Nach den bei Lukas erhaltenen Proben haben wir anzunehmen, daß manche Reden Jesu in den paulinischen Gemeinden besseren Boden fanden und in der mündlichen Weitergabe diese Rundung empfangen. So werden Lukas, Timotheus, Silas, Titus und die anderen Pauliner das Evangelium vorgetragen haben. Dem dritten Evangelisten aber lag diese Tradition bereits schriftlich fixiert vor, so daß er sie, vollendet, wie sie war, in sein Werk einschalten konnte. Der Spruchsammlung des Matthäus können sie nicht angehört haben, da sie dem ersten und zweiten Evangelium fehlen. Man könnte sich in Vermutungen ergehen, ob sie aus einer Zeit im Leben Jesu stammen, in der Matthäus nicht bei Jesus war oder aus einem späten Stadium, in dem Jesus sich mehr und mehr den Heiden zuwendete und das Judentum strenger verurteilte, man könnte auch Matthäus im Verdacht haben, daß er als werkgerechter Jude diese Worte absichtlich überging, aber es fehlt an jeder festen Unterlage für solche Hypothesen. Daß der dritte Evangelist diese Stücke aus einer

schriftlich fixierten Quelle übernahm, das beweist der sehr ausgeprägte schriftstellerische Charakter dieser Erzählungen. Sie rühren von einem Schriftsteller her, der auf den Effekt arbeitet. Er empfindet eine gewisse Befriedigung in dem Ausmalen des Elends der Armen im Gegensatz zu dem Wohlleben der Reichen, wie denn die soziale Frage bei ihm einen breiten Raum einnimmt. Für die verlorenen Söhne und Töchter, für die Bußfertigen, die der Pharisäer verachtet, für den armen Mann im tiefsten Straßenelend hat diese Quelle besondere Teilnahme. Den in ihrem Kerne sicher auf Jesus selbst zurückgehenden Erzählungen hat eine gestaltende Hand eine Farbe geliehen, über die Matthäus und Markus nicht verfügten. Man hat sogar von einem sentimental und literarischen Zug der „Novellen“ geredet¹⁾, die aus dieser Quelle stammen. Sie haben weniger Erdgeruch, aber mehr absichtliche Charakteristik, weniger Lokalkolorit, aber grellere Farbengebung als alle anderen synoptischen Erzählungen. Matthäus und Markus lieben Freilicht, diese Quelle liebt geschlossene Beleuchtung, tiefe Schatten, glänzende Streiflichter, abgerundete Bilder. „Lukas war Maler,“ sagt Herder ganz richtig. Der Verfasser der Parabeln und Gleichnisse hat seine Bilder so effektiv gestaltet, daß die Phantasie dieselben mit einer gewissen Notwendigkeit zu ganzen „Novellen“ ergänzen muß. Wie oft hat die Geschichte vom verlorenen Sohn als Skizze gedient, um die Schicksale eines Entgleisten zu erzählen oder die Geschichte der armen Seele selbst, die sich vom Vaterhause verirrt hat. In hundert Erzählungen finden wir die Gestalten des Pharisäers und Zöllners, des armen Lazarus und des reichen Mannes, der geschäftigen Martha und der stillen, andächtigen Maria in immer neuen Verkleidungen wieder. Unter stets neuen Masken und Namen sind diese Gestalten durch die Weltliteratur gewandert. Diese Motive fordern geradezu her-

¹⁾ Wellhausen, Einleitung S. 69.

aus zu weiterer poetischer Ausgestaltung. Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter, das bei Lukas ganz anders erhalten ist als irgendein Gleichnis bei Matthäus, ist ein vollkommenes Bild der jüdischen Welt. Den einsamen Felsenweg zwischen Jerusalem und Jericho zieht ein Wanderer und in der Felschlucht wird er von Räubern überfallen. Die Wegelagerer schlagen ihn nieder, ziehen ihn aus und lassen ihn nackt und halbtot liegen. Hilflos ist er dem Tod durch Durst oder Wundfieber überlassen; aber da kommt des Wegs, seine Gebete murmelnd, ein heiliger Mann, ein Frommer, ein Priester. „Und da er ihn sah — ging er vorüber.“ So unbequeme Aufgaben sieht man am besten nicht. Er war zu sehr in das vorgeschriebene Stundengebet vertieft und es war ja auch niemand da, das gute Werk zu bewundern, wenn er es vollbrachte. Hinter ihm, in bescheidenem Abstand, kommt sein Untergebener, ein Levit. Der blieb stehen, betrachtete sich den Fall, dann ging auch er weiter. Er mußte sein Stundengebet vollenden, der Verwundete sollte sich selbst helfen, sonst mochten ihn die Raben fressen. Sein Vorgesetzter hatte ja auch so gehandelt. Nun neigte sich der Tag. Bald werden die Wölfe und Schakale aus ihren Verstecken hervorbrechen und ihr Opfer holen. Auf den Felsen lassen schon die Krähen und Geier sich nieder, um sich ihren Anteil an der Beute zu sichern. Der Hilflose zittert vor jedem Geräusch, das die heranschleichenden Bestien ankündigt. Da hört er den hellen Hufschlag eines Maultieres. Neue Hoffnungen und neue Enttäuschung, denn der da kommt ist ein Ungläubiger von dem verhassten Volk, das in Sichem sitzt, ein Unreiner. Wer das Brot eines Samariters ißt, wird unrein, wie der, der ein Schwein anrührt, sagen die Lehrer. Nachdem Priester und Levit vorübergegangen, was hätte der Hilflose von dem Samariter zu hoffen? Der Reiter sah den Verwundeten, stieg ab und da er ihn betrachtet hatte, jammerte ihn sein, und er verband ihm seine Wunden, und behandelte den Erschöpften mit Öl und Wein,

hob ihn auf sein Tier und führte ihn in eine Herberge und pflegete sein. Und am andern Morgen zog er zwei Denare heraus, gab sie dem Wirt und sprach: „Pflege sein und was du mehr wirst aufwenden, will ich dir bezahlen, wenn ich wiederkomme.“ Wie in diesen paar Zeilen, so steckt in jeder dieser Parabeln eine ganze Geschichte und zugleich ein Weltbild, wie es mit so sicheren Strichen nur der große Meister schaffen konnte, dessen Erzählungen hier durch die paulinische Tradition überliefert sind. Aber auch der Schriftsteller, der diese Quelle redigierte, war ein vollendeter Künstler. Ein Mittel die Erzählung zu beleben, das er gern anwendet, sind die Selbstgespräche der handelnden Personen. Man denke an den ungerechten Haushalter, der uns mitteilt: „Arbeiten mag ich nicht, zu betteln schäme ich mich“ oder an den Entschluß des verlorenen Sohnes: „Ich will mich aufmachen und zu meinem Vater gehen.“ Hier ist alles Leben, ein gerundetes Bild neben dem andern, wie die Apostelgeschichte und das Evangelium außerhalb der Parabelquelle keines aufzuweisen hat. Die Form des Evangeliums, wie es in den paulinischen Gemeinden verkündet wurde, die Umprägung, die Jesu Worte im Laufe von fast hundert Jahren in dieser hellenischen Welt erfahren hatten, die Gesichtspunkte, unter denen Pauli Schüler das Leben Jesu betrachteten, lernen wir hier kennen, wie wir die Weise der judaistischen Predigt in der Apokalypse vernahmen. Dieses dritte Evangelium ist nach Lukas genannt, weil der wertvollste Teil des anderen Buches des gleichen Verfassers von Lukas herrührt. Es scheint uns aber nichts entgegen zu stehen, auch die Sammlung der Parabeln Lukas zuzuschreiben, in welchem Falle die Benennung des ganzen Evangeliums nach Lukas sich am einfachsten erklärte. War diese Quelle von Haus aus auf paulinische Gedanken abgezweigt, also aus der paulinischen Schule hervorgegangen, so kann sie auch von dem Pauliner Lukas überliefert sein, dessen Namen das Evangelium trägt. Der Mann, der den Schiffbruch Pauli so wirkungsvoll zu schil-

dern wußte, wird diese echten Gleichnisse Jesu in dieser vollendeten Weise wiedergegeben haben. Dann würde sich die Bezeichnung des dritten Evangeliums „nach Lukas“ um so leichter erklären. Wir haben dem Verfasser der Apostelgeschichte gegenüber den Vorwurf auf dem Herzen, daß er uns die Memoiren des Lukas nicht vollständig gab, wie er sie doch wohl hatte und so wissen wir auch in betreff der Parabelquelle nicht, sollen wir uns freuen, daß er als Verfasser des dritten Evangeliums mit dem Sammeleifer, dessen er sich selbst berühmt, hier einen solchen Erfolg erzielte, oder sollen wir trauern, daß er die Quelle, die er besaß, uns nicht unverändert überlieferte? Immerhin ist es eine schöne Reihe von Perlen, die wir ihm verdanken: der ungerechte Haushalter, der reiche Mann und der arme Lazarus, das verlorene Schaf und der verlorene Groschen, der verlorene Sohn, der barmherzige Samariter, die große Sünderin, Zachäus, Maria und Martha, die zehn Aussätzigen, der Zöllner und der Pharisäer. All diese Stücke unterscheiden sich auch in Stil und Sprache von den Geschichten des Matthäus und Markus. Sie Jesu abzusprechen, liegt kein Grund vor. Man hat wohl gesagt, die Erzählung von Lazarus könne erst nach Jesu Auferstehung gedichtet worden sein, da sie lehre, daß die Juden auch einem von den Toten Auferstandenen nicht glauben würden. Aber das ist erst eine Anwendung, die der vierte Evangelist von der Erzählung macht. Ein christlicher Erzähler hätte sich den Aufenthalt Jesu bei den Toten nicht als ein Ruhen in Abrahams Hut und unter seiner Aufsicht vorgestellt. Einfluß der paulinischen Schule auf die Gestaltung der Erzählungen läßt sich nicht verkennen, aber daß ihr Kern auf Jesus selbst zurückgeht, ist doch sehr wahrscheinlich. Wir besitzen in ihnen das Gold Jesu, wie es in der paulinischen Schule ausgeprägt wurde. In die erste Zeit der Bewegung passen diese Gleichnisse und Parabeln auch am besten, da sie neben der paulinischen Auffassung der Lehre Jesu doch auch einen stark sozialistischen Einschlag

zeigen. Das Interesse für die Armen und Elenden ist ein charakteristischer Zug dieser Quelle. Daß Jesus der Heiland auch des verkommenen und tief gesunkenen Proletariats sei, hat diese Quelle ergreifend in der Schilderung der in Schmerz aufgelösten Sünderin zur Anschauung gebracht, die Jesu Füße mit Tränen nezt und dann mit ihren Haaren abtrocknet. Das aufgeregte Gefühlsleben einer solchen Verlorenen ist nie ergreifender geschildert worden. Aber die Erzählung zeigt auch, wie Jesus den Verlorenen wieder Mut macht und ihnen das Bewußtsein zurückgibt, daß auch sie Kinder des himmlischen Vaters sind, der sie schon wieder auf die Füße stellen wird, wie tief sie gefallen sein mögen. Einen Erzähler, der noch lebendigen zeitgenössischen Berichten von der Art und dem Wirken Jesu folgte, dürfen wir in diesem Referenten erkennen, aber auch ein Hauch der ursprünglichen sozialistischen Tendenzen in der Gemeinde ist hier, wie in anderen Stellen, zu spüren. Auf ebionitische Überlieferung weist ihr gleichzeitig paulinischer Einschlag nicht, aber auf ihre Herkunft aus der alten kommunistischen Periode der Gemeinde. Merkwürdig ist es, wie alle sozialen Erfahrungen des Jahrhunderts ihre religiöse Verwertung in dieser christlichen Literatur gefunden haben. Der Menschheit Jammer arbeitete mit an dem Evangelium.

Wenden wir uns von dieser wichtigsten und wertvollsten Quelle des dritten Evangelisten zu ihm selbst zurück, so ist klar, daß sein Buch ebenso wie das des Matthäus Arbeit eines Gelehrten ist, nur nicht eines jüdischen Rabbi, sondern eines griechischen Schriftstellers. Die gleichzeitige Literatur ist ihm nicht unbekannt. Aus der Kriegsgeschichte des Josephus erklärt es sich, daß der dritte Evangelist Jesum, der vom Ölberg herabsteigend die Stadt Jerusalem überblickt, hier die Weissagung aussprechen läßt, die Feinde würden ein Bollwerk aufwerfen und Jerusalem umzingeln und von allen Seiten einengen (19, 43). Zwischen Jericho und Abdida hatte Vespasian sein festes Lager ge-

schlagen und von dort rückte die zehnte Legion durch dieselbe Schlucht, in der einst der barmherzige Samariter den Verwundeten fand und durch die Jesu letzter Zug nach Jerusalem führte, gegen die Stadt vor. Auf dem Ölberg stellte sie ihre berühmten Geschütze und Maschinen auf, die die Stadt mit Geschossen überschütteten. Darum läßt der Evangelist Jesum hier halt machen und sprechen: „O, daß du es doch erkennen wolltest zu dieser deiner Zeit, was zu deinem Frieden dient!“ Wie der Evangelist unbedenklich eine Jugendgeschichte Jesu dichtete, die sich bis über das zwölfte Lebensjahr erstreckt, so erweitert er auch die Geschichte der letzten Tage Jesu. Dank dieser Zusätze ist die Passionsgeschichte des dritten Evangelisten dreimal so lang geworden als die der beiden anderen Synoptiker. Wenn Jesus bei ihm spricht: „Mich hat herzlich verlangt, dieses Passah mit euch zu essen,“ so hat der Verfasser deutlich, aber geschichtswidrig, das Abendmahl auf den Passahabend und damit die Kreuzigung auf den ersten Festtag verlegt. Auch die Vorgänge in Gethsemane hat der Evangelist in seiner Weise erweitert. Matthäus und Markus erzählen, daß ein Jünger dem Knechte Malchus auf dem Ölberg ein Ohr abhieb. Daß Jesus ihm aber sofort ein neues anzauberte, weiß nur der dritte Evangelist. Die Anklage, die die Juden gegen Jesum erheben, bemüht sich der Evangelist möglichst geschichtsgemäß auszustatten. „Diesen,“ sagen die Priester, „haben wir befunden als einen Verwirrer unseres Volks, der verbietet dem Kaiser Steuer zu geben und er sagt, er selbst sei der Messias . . . Er rührt das Volk auf mit seinen Lehren in ganz Judäa, von Galiläa an bis hierher.“ Gleichfalls zur Mehrung des historischen Apparats wird Herodes Antipas in die Verhandlungen hereingezogen, allein es ist nicht wahrscheinlich, daß der dritte Evangelist von diesen Vorgängen mehr wußte als Markus, der sich wesentlich auf das beschränkt, was sein Lehrer Petrus ihm von den Vorgängen im Prätorium erzählen konnte. Den Ruf Jesu: „Mein Gott,

warum hast du mich verlassen?" übergeht der dritte Evangelist; er paßte nicht in seine fortgeschrittene Christusvorstellung. Den lauten Todesschrei verwandelt er in das Gebet: „Vater in deine Hände empfehle ich meinen Geist.“ In Markus 15, 32 erzählt die Grundschrift, daß die beiden Mitgekreuzigten Jesum gelästert hätten. Der dritte Evangelist bringt statt dessen die Geschichte von der Befehrung des Schächers am Kreuze, die eindringlich lehrt, daß nicht die Werke, sondern nur der Glaube selig mache und es auch am Kreuze nicht zu spät sei zur Befehrung. Alle diese Züge bedeuten eine Entfernung von der echten geschichtlichen Erinnerung der Urgemeinde und einen Fortschritt in der Apotheose Jesu. Das Dogma sollte die Geschichte besiegen. Der eine Engel am Grabe hat sich bei Lukas in zwei verwandelt. Also die alten Wunder aber in höherer Potenz! Die Reden des Auferstandenen beziehen sich bei Lukas alle auf das Thema, das zwischen Christen und Juden streitig war, ob ein Gekreuzigter der Messias sein könne? Den Emmausjüngern, wie den Elfen trägt Jesus den paulinischen Satz vor, daß der Messias leiden mußte nach der Schrift, wie er aus Moses und den Propheten nachweist, und gründet darauf den Auftrag, Buße und Vergebung der Sünden zu predigen allen Völkern, anhebend von Jerusalem. Die Heidenmission ist so das Testament des paulinischen Christus. Geschichtlich bemerkenswert ist, wie die letzte Begegnung Jesu mit seinen Jüngern bei Lukas aus dem seitherigen Rahmen visionären Schauens heraustritt und durchaus realistisch gestaltet wird. Seine Absicht ist gerade, zu zeigen, daß diese Erscheinungen keine Visionen waren. „Befasstet mich,“ läßt er den Auferstandenen zu den Jüngern sprechen, „und sehet, denn ein Geist hat nicht Fleisch und Bein, wie ihr sehet, daß ich habe. Und da er das gesagt hatte, zeigte er ihnen Hände und Füße, da sie aber nicht glaubten vor Freude, und sich verwunderten, sprach er zu ihnen: ‚Habt ihr hier etwas zu essen?‘ Und sie gaben ihm ein Stück von gebratenem

Fisch und er nahm es und aß vor ihnen.“ Die Zweifler an der Realität der Auferstehung sind damit geschlagen, aber poetischer ist die Erzählung der Christusvision nicht geworden, indem Jesus zur Probe essen muß, um die Jünger zu überzeugen, daß er kein Geist sei. Die Himmelfahrt berührt der Verfasser im Evangelium nur erst andeutungsweise (in einigen Handschriften fehlt das „und ward aufgehoben in den Himmel“ sogar ganz)¹⁾. In der Apostelgeschichte erst hat der Verfasser den Mut gefunden, dieses unerhörteste Wunder mit deutlichen Zügen zu zeichnen. Da Lukas die Jünger gleich in Jerusalem bleiben läßt, wo an Pfingsten die große Geistesausgießung erfolgen soll, unterdrückt er die Weissung Jesu an die Jünger, ihn in Galiläa zu treffen. Mit dem Verbleiben in Jerusalem war dann auch die Verlegung der Himmelfahrt von dem Berge in Galiläa auf den Ölberg bei Jerusalem gegeben. Daß er das durch seine Belagerung so berühmt gewordene Jerusalem für einen passenderen Mittelpunkt der heiligen Geschichte hielt als die unbekannten Flecken in den Bergen Galiläas, ist wohl der letzte Grund dieser Abweichung, die für ihn aber keine war, da er Matthäus nicht kannte und die Grundschrift nach Markus keine Himmelfahrt erzählte. Die Beschreibung der Himmelfahrt, die er selbst in seiner Apostelgeschichte gibt, ist auffallend prosaisch. „Jesus ward aufgehoben vor ihren Blicken und eine Wolke nahm ihn vor ihren Augen weg. Und als sie unverwandt gegen Himmel schauten, wie er dahinfuhr, siehe da standen zwei Männer bei ihnen in weißen Kleidern, welche auch sagten: „Ihr Galiläer, was steht ihr und sehet gen Himmel? Dieser Jesus, welcher von euch aufgenommen ist gen Himmel, wird ebenso kommen, wie ihr ihn gesehen habt gen Himmel fahren.“ In diesen Worten ist nichts mehr von der Glut der Ekstase, mit der der Apokalyptiker und die Zungen-

¹⁾ Vgl. darüber Joh. Weiß, über die Absicht und lit. Charakter der Apostelgeschichte 1897, S. 3.

redner von Jerusalem den schauten, der auf weißem Rosse durch des Himmels Mitte ritt und der verkündete: „Ich bin das A und das O.“ Je nüchterner der Vorgang erzählt wird, um so gewisser hat der Erzähler keinen Tropfen mehr von dem Blute, das durch die Adern der Visionäre von Jerusalem, Damaskus und Patmos rollte. Aus der poetischen Vision ist eine kühle Wundergeschichte geworden. Es ist kalt gewordene Schwärmerei¹⁾.

Die Tradition, der der dritte Evangelist folgte, führte noch manches echte Goldkorn; wir erinnern an Apg. 20, 35: „Geben ist seliger als nehmen,“ ein sicher wertvolles Wort Jesu, an dem dennoch alle Evangelisten vorbeigegangen waren. Mit 1. Kor. 9, 4 deckt sich Jesu Wort: „Ein Arbeiter ist seines Lohnes wert“ (Lukas 10, 7). Die Aussage des Verfassers, daß er eine ganze Reihe von früheren Bearbeitungen der Geschichte Jesu benutzt habe, hat sich uns also in vollem Umfang bestätigt. Ein einigermaßen disparater Charakter mancher einzelnen Teile war bei der Mannigfaltigkeit der benutzten Quellen unvermeidlich. Der Gesamtcharakter des Buches ist dennoch ein einheitlicher, nämlich entschiedener Paulinismus, und es ist von Interesse die Umgestaltung des Stoffes unter vorwiegend paulinischen Gesichtspunkten zu verfolgen. Daß der Verfasser selbst ein starkes Gefühl seiner Zugehörigkeit zur paulinischen Schule im Gegensatze zu den Judaisten hatte, zeigt seine sinnbildliche Erzählung der Apostelberufung, in der er, nach der Weise der johanneischen Vision von dem Schicksalsbuche, die kommenden Erlebnisse der Kirche dem Leser in einem Titelbilde vorführt. Die Grundschrift hatte berichtet, wie Jesus seine ersten Jünger von ihrem Fischerberufe abrief. Unserem Schriftsteller wird dieser Vorgang

¹⁾ Vgl. Holzmann, Einleitung S. 387: „Die Umarbeitung, die er seinem Material angedeihen läßt, charakterisiert sich besonders durch die Subjektives, Ideelles, Visionäres prosaisch objektivierende und in handgreifliche Tatsächlichkeit umsetzende Manier des Chronikschreibers.“

ein Vorbild der Juden- und Heidenmission. Zwei Schiffe sind gerüstet für das Auswerfen der Netze. Das eine Schiff gehört dem Petrus, der Besitzer des andern ist absichtlich nicht näher bezeichnet. Zunächst hält sich das Schiff des Simon hart am Lande, bis Jesus ihm gebietet, weiter hinauszufahren in die hohe See und dort die Netze auszuwerfen. Der Judenapostel aber widerstrebt. „Wir haben,“ erwidert er, „die ganze Nacht gearbeitet und nichts gefangen.“ Als er dann aber Jesu Gebot gehorcht, da drängen so viele Fische ins Netz, daß dasselbe reißt. So müssen Petrus und die Seinen denen vom zweiten Schiffe winken, um den ganzen Segen zu bergen. Petrus aber, der zuerst dem Hinausfahren widersprochen hat, ruft reuevoll: „Gehe hinaus von mir, ich bin ein sündiger Mensch.“ Daß das Hinausfahren in die See die Fahrt in die Völkerwelt bedeuten soll, der Petrus anfänglich widersprochen hat, ist klar. Jedermann aber weiß jetzt, daß das Ergebnis ein so überschwengliches wurde, daß Petrus selbst, wie Lukas das auch in seiner Apostelgeschichte erzählt, „das andere Schiff“ zu Hilfe rufen muß, denn das Netz der Synagoge vermochte nicht alle Gewonnenen zu fassen, ja es platzte. Auch hier also haben wir die Voraussetzung, die die Apokalypse mit ihrem Reiter auf weißem Rosse andeutet, daß die Anfänge der Kirche ein glänzender Erfolg waren, der bald im Bilde eines Triumphators, bald in dem des berauschten Pfingstgeistes, bald in dem der überfüllten Netze vorgeführt wird. Die entschiedene Parteinahme des dritten Evangelisten für Paulus verrät sich weiterhin in der geringschätzigen Behandlung der anderen Apostel. Das Verhältnis der Jünger zu Jesus ist nach seiner Darstellung ein sehr subalternes, mehr als man nach dem pathetischen und sieghaften Auftreten, das derselbe Schriftsteller in der Apostelgeschichte von ihnen berichtet, erwarten sollte. Es verrät schon eine gewisse Geringschätzung der Zwölfe, wenn Jesus bei dem dritten Evangelisten die Jünger nur selten einer direkten Unterweisung

würdigt, sondern seine Rede fast immer zugleich an die Menge richtet. Die Zwölfe sind für ihn nicht wie für Matthäus und Markus die Leute, auf die es ankommt. Juden und Heiden gilt Jesu Predigt, nicht den Zwölfen, die dem Apostel Paulus so viele Hindernisse bereiteten. Kapitel 9, 45 heißt es von den Jüngern: „Sie fürchteten sich Jesum zu fragen.“ Sie streiten sich, wer der größte sei, sie wollen dem fremden Wundertäter steuern, weil er ihnen nicht nachfolgt, gerade so, wie sie einst Paulus wehren wollten, weil er ihnen nicht nachfolgte. „Sie verstanden das Wort nicht, es war ihnen verborgen und sie sahen das Gesagte nicht ein“ (18, 34). Ja selbst nach der Auferstehung muß Jesus noch die Emmausjünger strafen: „O ihr Toren, die ihr trägt Herzens seid, zu glauben allem dem, was die Propheten geweissagt haben.“ So abfällig werden die zwölf Apostel offenbar absichtlich geschildert, damit der Leser den Eindruck erhalte, daß es noch eines weiteren Apostels bedurfte, um die Sache Jesu hinauszuführen. Dieser wahre Apostel, den Jesus vom Himmel her beruft, ist Paulus, wie der Verfasser in seinem zweiten Buche ausführen wird. Noch schlimmer als den Judenaposteln ergeht es den Juden. An zahlreichen Zügen wird Israel als das Volk des Unglaubens, der Dämonen, der Finsternis, der Herzenshärte erwiesen, eine Darstellung, die konsequent damit abschließt, daß in der Passionsgeschichte der dritte Evangelist, weit über seine Quelle hinaus, alle Schuld am Tode Jesu von dem Heiden Pilatus auf die Juden überträgt. Der Jude Antipas ist es, der Jesum verhöhnt, die jüdischen Hohenpriester lechzen nach Jesu Blut, mit ihnen verglichen erscheint der wegen seiner Grausamkeit berühmte Pilatus als biederer Menschenfreund, der Jesum gern gerettet hätte, nur daß er sich schließlich von dem gehässigen Judenvolke überschreien läßt. Die Abneigung gegen die Juden, die in der Apostelgeschichte sich so häufig verrät, spricht sich nicht minder deutlich im Evangelium aus. Die Wendung zu den Heiden,

die Jesus bei den anderen Evangelisten erst gegen Ende seines Lebens nimmt, berichtet Lukas schon bei dem ersten Auftreten Jesu in Nazareth. Der Hinweis auf die heidnische Witwe zu Sarepta, zu der Elias, und auf den Syrer Naeman, zu dem Elisa gesendet wurde, wird ein echtes Wort Jesu sein, aber nur der dritte Evangelist hat es erhalten, wenn er es auch an falschem Orte unterbringt. Es waren also doch nur paulinische Kreise, die solche universalistische Worte Jesu zu würdigen und zu bewahren wußten. Wo eine Quelle Rühmlisches von einem Nichtjuden erzählt, hat der Evangelist es unterstrichen; daß der Apostel der Judenchristen von Jesus selig gepriesen wurde, hat er dagegen verschwiegen. Um so schärfer läßt er seinen Jesus die Zebedäiden schelten, als sie 9, 55 nach Weise des Apokalyptikers ihre Zornschaalen über die Samariter ausschütten wollen. Es mag wohl an dem sein, daß der Verfasser von Lukas 9, 55 unter seinem Johannes den Apokalyptiker versteht, dessen 68 geschriebenes Buch er in der Zeit Trajans natürlich kannte, so daß seine Erzählung eine ausdrückliche Verleugnung der Racherufe der Apokalypse über die Heiden darstellt. Statt Zornschaalen über die Heiden auszuschütten, hebt er vielmehr hervor, wie sehr die Samariter an Dankbarkeit und an Barmherzigkeit jüdische Aussätzige, Priester und Leviten übertrafen. Wie nach dem Apokalyptiker Rom zum Untergang bestimmt ist, so ist für den dritten Evangelisten Jerusalem die Feige, der nur noch ein Jahr Frist gegeben wird (13, 6). Der Apokalyptiker weissagte der Stadt Rom eine Zerstörung, daß sogar die Kaufleute in Ephesus den Rauch sollen aufsteigen sehen von ihrer Brandstätte, die nie wieder bebaut werden wird. Unser Evangelist schreibt in eben diesem Rom und weiß, daß im Gegenteil Jerusalem verlassen liegt und man dort keine Tempelhymnen mehr hört, sondern den Kommandoruf und den Tritt der römischen Wachen und daß die heiligen Plätze zertreten werden von den Füßen der Unbeschnittenen. Unversöhnliches Rache-

gefühl gegenüber den Juden, die Jesum getötet, Paulum verfolgt, Nero gegen die Christen aufgestachelt haben und deren Synagogen noch immer gegen die Christen hegen, spricht aus der Schilderung des Evangeliums so gut wie aus den Erzählungen der Apostelgeschichte. Mit den Juden, mit denen man in Rom die Christen noch immer zusammenwirft, will der Verfasser um keinen Preis verwechselt werden. Der Jude ist für den dritten Evangelisten der Knecht, der seinen Herrn für einen harten Eintreiber erklärt. Der Herr verfährt aber eben darum hart mit ihm, weil der auf seinen Vertrag pochende Jude sich nicht an seine Gnade wendete. Der Jude ist der ältere Sohn, der stets nur von den Sünden des jüngeren zu reden weiß und sich vor den Heiden brüstet und nicht zulassen will, daß sie Eingang finden im Vaterhause. Jesus aber denkt über die Heidenwelt anders und ladet alle Bettler der Welt zum Gelage des messianischen Königs. Wenn der Pauliner die Reise Jesu nach Jerusalem durch Samarien leitet, so läßt er Jesum selbst das Verbot der Samariterstraße und der Heidenstädte übertreten und damit abschaffen. Wie er selbst das Samariterland durchzieht, so schickt Jesus auch siebzig Sendboten ins Heidenland. Die folgende Aufforderung, zum Herrn der Ernte zu beten, daß er Arbeiter in seine Ernte sende, verrät gleichfalls den Freund der Mission, und direkt paulinisch, aus 1. Kor. 10, 27 entlehnt, ist die Weisung an die Sendboten: „Eßt, was man euch vorsetzt!“ Wie in den angezogenen Stellen, so wird auch sonst offenbar echten Gleichnissen Jesu von dem Evangelisten eine paulinische Spitze gegeben, so, wenn der Evangelist von dem bußfertigen Zöllner ausdrücklich versichert: er ging mehr gerechtfertigt hinweg als der tugendstolze Wertgerechte. Selbst am Kreuze ist es nicht zu spät zur Buße; auf unsere Werke aber können wir uns nicht berufen, sondern haben zu sprechen: „Wir sind unnütze Knechte, wir haben getan, was wir zu tun schuldig waren.“ Das Halten äußerer Ordnungen hilft dem Menschen nichts,

denn das Reich Gottes kommt nicht durch äußere Bräuche. Martha, die mit geschäftiger Miene durchs Haus geht und den Herrn mit ihren Diensten belästigt, ist das Bild des jüdischen Wesens, das sich in Werken nicht genug tun kann, Maria dagegen, die das gute Teil erwählt hat, ist das Bild der Gerechtigkeit aus dem Glauben. An Paulus auf Malta hat der Verfasser gedacht, wenn 10, 19 Christus den Seinen verheißt: „Ich gebe euch Gewalt auf Schlangen und Skorpionen zu treten.“ In 21, 12 aber verkündet der Evangelist den Jüngern all die Heimsuchungen in Verhören vor Statthaltern und Königen, die er in der Apostelgeschichte von Paulus erzählen wird. Auch rein theoretisch werden Sätze der paulinischen Heilslehre erörtert, so 13, 23 die Frage: „Sind es nur wenige, die gerettet werden?“ Daß Lukas in seinem Berichte über das Abendmahl und die Erscheinungen des Auferstandenen sich von allen Evangelien am nächsten an Paulus anschließt, ist oft bemerkt worden. Spezifisch gehört der paulinischen Theologie an die Moral aller jener Erzählungen, die die barmherzige Sünderliebe und die freie Gnade Gottes verherrlichen in den Parabeln von den 100 Schafen, von der verlorenen Drachme, vom verlorenen Sohn, von der Sünderin, die viel geliebt hat, vom Pharisäer und Zöllner, vom Zachäus und vom Schächer am Kreuze. Die Moral aller dieser Erzählungen ist die paulinische Rechtfertigung aus dem Glauben und die Gnadenwahl. Wie weit dieser Universalismus und Paulinismus aus den Quellen stammt und wo er von dem Evangelisten einem echten Worte aufgenötigt wurde, wird man nicht mit Sicherheit scheiden können. Sicher ist nur, daß das Herz des Evangelisten der paulinischen Schule gehörte. Nicht zur Befreiung der Juden ist Christus erschienen, der Schutt von Jerusalem bezeugt es, sondern zur Erlösung der Menschheit. Nimmt man die Äußerungen der Apostelgeschichte hinzu, so ist der dritte Evangelist sogar ein noch schärferer Gegner der Juden als Paulus.

Insofern könnte man das Buch einfach für ein Produkt des paulinischen Heidenchristentums erklären und sich bei den Elementen, die mehr ins Jüdische spielen, getrösten, daß hier eben die ursprüngliche Farbe der Quellen durchschlage. Allein, da in der Apostelgeschichte das Vorhandensein jüdischer Züge im Paulusbild und universalistischer Züge im Petrusbild auf absichtlicher Umbildung des historischen Stoffes beruht, wird man auch in betreff des dritten Evangeliums annehmen müssen, daß, wo der Verfasser die jüdischen Elemente der Quellchriften stehen ließ und es sich nicht etwa um Einschaltungen der kirchlichen Redaktion handelt, er das absichtlich tat, um den Zusammenhang mit den Judenthümern aufrecht zu erhalten. Namentlich, daß zum Abschied der auferstandene Jesus noch einmal (24, 25 ff.) sich mit bemerkenswertem Nachdruck zu Gesetz, Propheten und allen Schriften bekennen muß, ist eine Konzession an die Judenthümer. Überhaupt läßt der Verfasser Jesum gern auf das Gesetz verweisen: „Was stehet im Gesetz geschrieben? Wie liestest du?“ (10, 26). Oder 16, 17: „Es ist leichter, daß Himmel und Erde vergehen, denn daß ein Strichlein vom Gesetze falle.“ Der Beschmaß für das Alte wird 5, 39 damit entschuldigt, daß der alte Wein milder ist. Wir erkennen an solchen Zügen den Verfasser der Apostelgeschichte, der beiden Teilen gerecht werden möchte. Er ließ solche jüdisierende Stellen stehen, um die Fühlung mit den Judenthümern nicht zu verlieren, wie er in der Apostelgeschichte den Paulus mit Nasiräerlocken ausstattet, damit er auch den Judenthümern gefalle. Solche Konzessionen an das Judenthum sind im Evangelium seltener und weniger in die Augen springend, aber sie fehlen auch hier nicht.

In dem Maße, in dem der Verfasser den Standpunkt sich angeeignet hat, daß das Evangelium für alle Völker bestimmt sei, hat er sich auch von der jüdischen Form der Reichserwartung befreit. Das Reich ist nicht mehr das alte Messiasreich. Es beginnt hier bereits jene dogmatische

Entwicklung, die mit dem vierten Evangelium abschließt, dessen Meinung kurzgefaßt heißt: Christus braucht nicht wiederzukommen im Leibe, weil er schon längst wieder da ist im Geist. Sogar die zweite Bitte des Vaterunsers lautete bei Lukas nach Marcion und einigen Handschriften: „Dein Geist komme“ (11, 2. 13). Das Kommen des Reiches besteht eben im Kommen des Geistes. In diesem Sinne ruft der dritte Evangelist den Christen seiner Zeit zu: „Was suchet ihr den Lebendigen bei den Toten, er ist nicht hier, er ist auferstanden wie er gesagt hat.“ Christus lenkt uns schon hier durch seinen Geist, wir brauchen darum nicht mit gerecktem Halse nach den Zeichen des Kommenden auszuschaun, wie die Juden, da er jetzt schon mit und um und in uns ist. Der Geist hat Jesum gezeugt (Vorgeschichte), um ihn bitten wir im Gebet, er führt für die Christen vor Gericht das Wort und sagt ihnen wie oder was sie reden sollen. Den Geist zu lästern, ist die unvergebliche Sünde. Auf den Glauben kommt es an und den Besitz des Geistes. Ein Ansatz zur Logoslehre ist es, wenn Christus identifiziert wird mit der alttestamentlichen Sophia. „Die Weisheit muß sich rechtfertigen vor ihren Kindern,“ sagt Jesus gegenüber dem Widerspruch der Welt. Es ist das der Gedanke, den der vierte Evangelist nur bündiger mit den Worten ausspricht: „Der Logos kam in sein Eigentum und die Eigenleute nahmen ihn nicht auf.“ Der Fortschritt in der Christologie besteht bei dem dritten Evangelisten darin, daß ihm nicht der kommende, sondern der gegenwärtige Christus die Hauptsache ist, der Christus, der in uns ist und dessen Stimme wir lauschen sollen¹⁾.

¹⁾ Im Hinblick auf dieses Christusbild des dritten Evangelisten sagt Reim: „Die Person Christi wächst; er ist der wunderbar von der Jungfrau Geborene, der Wundermann, aus dem Kräfte strömen, der die Toten vom Begräbnis ruft, der den Teufel und seine Hierarchie entthront, der alles weiß, der Jünger beschämt, der im Fluge Galiläa sammelt, der wunderbar entflieht, der selbst am

In dem stetigen Wachsen des Christusbildes stellt sich das Resultat einer geistigen Bewegung dar, die zugleich einen Fortschritt auf der Bahn der Hellenisierung der christlichen Lehre bedeutet. Wie innerhalb der paulinischen Schule sich die Vorstellung von Christus weitergebildet hatte, läßt sich am Epheser- und Kolosserbrief und in den Pastoralbriefen verfolgen, aber auch der Christus des dritten Evangeliums hat andere Maße als der der historischen Grundschrift. War das Christusbild ein anderes geworden, so konnte auch die evangelische Geschichte nicht dieselbe bleiben. Sie beginnt jetzt nicht am Taufplatz des Johannes, sondern mit dem Gesang der himmlischen Heerscharen, die die Geburt des Gottessohnes begrüßen. Gemäß dem antiken Glauben, daß die Götter Landleuten und Hirten am liebsten erscheinen, kommt der Gottessohn auf der Trift von Bethlehem zur Welt. Die Engel huldigen der Huldseiligen, die den Gott geboren hat und die Hirten hören die Chöre der Engel, die ihm Lieder singen. Es ist das der schönste Teil der Vorgeschichte, aus dem alle Poesie unserer Weihnachtsfeier entsprungen ist. Wir ersehen aus dieser wunderbaren Geburtsgeschichte, daß die paulinische Schule bereits Konsequenzen aus der Christologie ihres Meisters gezogen hatte, die diesem selbst noch fern lagen. Für Paulus war nach Römer 1, 3 Jesus nach dem Fleische geboren aus dem Samen Davids. Im Anschluß an das Wort des Propheten Jesaja (7, 14):

Kreuz statt hängen Schmerzensrufs fürbittend und sich befehlend mit Gott verkehrt, der sichtbar zum Himmel fährt. Schon beginnt die Metaphysik sein Wesen zu ergreifen: nicht Davidsohn, nicht Abrahamsohn, ein Abkomme Adams ist er, wie bei Paulus eine zweite Schöpfung, welche zugleich der ganzen Welt ein neues Heil vertritt." Zwischen dem Menschensohn der Grundschrift und der Christusvorstellung des dritten Evangeliums liegt danach ein weiter Weg und in der Ferne winkt schon das Ziel: Die Logoslehre und der Christus, der die zweite Person der Heiligen Dreieinigkeit sein wird.

„Siehe die junge Frau wird schwanger werden und einen Sohn gebären und seinen Namen nennen Immanuel,“ bildete sich aber die Sage von der jungfräulichen Geburt des Messias. Der Prophet wollte mit der Prophetie von dem Sohne der jungen Frau seinem Volke die Zusicherung geben, daß im Laufe der nächsten Generation das Heil kommen werde, so daß der Knabe seinen Namen Immanuel, „Gott mit uns“, mit Recht führe. Die Christen aber gründeten auf diese Stelle eine wunderbare Geburtsgeschichte Jesu. Die Kombination des rabbinischen Messias, der von Ewigkeit her im Himmel unter den Engeln Gottes seine Stelle hatte, mit dem geschichtlichen Jesusbilde, hat diesen Glauben an die wunderbare Geburt Jesu erzeugt. Aus dem jüdischen Messias wird aber im Glauben der Jünger Jesu der Welt Heiland, der gekommen ist zu suchen und selig zu machen, was verloren ist. Seine Jünger nennen ihn nicht mehr „Lehrer“, sondern „Herr!“ Er ist nicht der Messias der Juden, sondern der himmlische Erlöser der Welt, der Sohn, der von Ewigkeit her bei dem Vater war und auf dem Wege der jungfräulichen Geburt auf Erden erschien. Den Verlauf dieses christologischen Prozesses hat D. Fr. Strauß in seinem Leben Jesu für das deutsche Volk folgendermaßen zusammengefaßt: „Der gottbegeisterte Davidssohn wird zum vaterlos erzeugten Gottessohn, der Gottessohn zum fleischgewordenen Schöpferwort; der menschenfreundliche Wunderarzt wird zum Totenerwecker, zum unumschränkten Herrn über die Natur und ihre Geseze, der weise Volkslehrer, der den Menschen ins Herz schauende Prophet wird zum Unwissenden, zu Gottes anderem Ich; der in seiner Auferstehung zu Gott Eingegangene ist auch von Gott ausgegangen, ist im Anfang bei Gott gewesen und sein Erden-dasein war nur eine kurze Episode, durch welche er sein ewiges Sein bei Gott zum Besten der Menschen unterbrach . . . Diese Entwicklung der Vorstellungen von Jesu, die Bereicherung seiner Lebensgeschichte mit immer mehr idealen Zügen, entspricht den

jeweiligen Bedürfnissen der Zeit und des Kreises, innerhalb deren sie sich bildete, bis endlich mit dem johanneischen Evangelium ein Ruhepunkt eintrat, über welchen hinaus eine weitere Steigerung und zugleich Bergeistigung nicht mehr möglich, aber auch nicht mehr Bedürfnis war.“ Dieses Resümee von Strauß entspricht durchaus der heutigen Betrachtungsweise der wissenschaftlichen Theologie; von einer Überwindung des Straußschen Standpunkts kann also in der Hauptsache nicht die Rede sein.

Die drei synoptischen Evangelien sind unter so verschiedenen Himmelsstrichen entstanden, daß eine Benützung des einen durch den andern nicht wahrscheinlich ist und auch nicht angenommen zu werden braucht, da ihre Übereinstimmung sich hinlänglich aus der Benützung der gleichen Grundschriften erklärt. Der Palästinenſer Matthäus kennt den wahrscheinlich in Rom ſchreibenden dritten Evangelisten nicht, darum braucht er aber nicht älter zu ſein als dieſer; die örtliche Entfernung kann dieſe Unkenntnis hinlänglich erklären. Nachrichten darüber haben wir nicht; nur das iſt ſicher, daß die vier Evangelien feſtſtehen zur Zeit des Irenäus, Tertullian und Clemens Alexandrinus, während um die Mitte des zweiten Jahrhunderts Juſtin noch ein Hebräerevangelium gebraucht und ganz allgemein von „Denkwürdigkeiten der Apoſtel“ redet. Für Papias iſt Matthäus eine Spruchſammlung und er kennt einen Markus, der ſich durch Vollſtändigkeit der Geſchichten und Reden auszeichnete, alſo nicht den unſeren. Erſt die Väter zu Ausgang des zweiten Jahrhunderts brauchen die vier Evangelien, die auch wir benützen. Irenäus beweist die Notwendigkeit der Vierzahl der Evangelien ſogar a priori: „Es gibt weder mehr Evangelien als dieſe, noch kann es hinwieder weniger geben.“ Weil es nämlich vier Weltgegenden gebe und vier Hauptwinde und die Kirche über die vier Enden der Erde ausgebreitet ſei (Säule aber und Befräftigung der Kirche das Evangelium iſt), ſo ſei es angemessen, daß auch ihr Wort ein viergeſtaltiges ſei, wie

die Cherubim vier Gesichter haben¹⁾. Will man nicht die Folge der Evangelien im Kanon als Zeugnis für ihr Alter gelten lassen, so sind wir für die chronologische Bestimmung wesentlich auf innere Merkmale angewiesen. Da sind es denn die Flammen von Jerusalem, die einiges Licht in dieses Dunkel werfen. Etliche Bestandteile der Evangelien erwarten noch die Wiederkunft Jesu unmittelbar in Verbindung mit dem Endgericht über Jerusalem; diese Teile können also nicht nach dem Jahre 70 entstanden sein, sonst würden die Verfasser wissen, daß der Tempel fiel und der Messias dennoch ausblieb. Die früher besprochenen Prophetie, von der Eusebius berichtet, daß sie die Christen veranlaßte, Jerusalem zu verlassen, ist wohl die Grundlage der Endrede Jesu, die, wie wir sahen, durch alle Synoptiker übernommen worden ist. Das: „Alsdann fliehe in die Berge, wer in Judäa ist,“ war die Weisung, die Eusebius meint. Mit welchen Korrekturen diese Prophetie in die einzelnen Evangelien eingeschaltet wurde, gilt als ein Fingerzeig für das Alter des betreffenden Evangeliums. Je näher es das Endgericht sieht, um so früher wurde es geschrieben, je unbestimmtere Zwischenräume es einschiebt zwischen die Zerstörung der heiligen Stadt und die Zukunft des Menschensohns, um so später ist die Abfassungszeit anzusetzen, denn der Überarbeiter weiß dann bereits, daß das Gericht nicht alsbald nach der Entweihung des Tempels eintrat, wie die ursprüngliche Prophetie meinte. An der Länge der Schatten messen wir die Entfernung von dem Brande Jerusalems. Wenn bei Matthäus 24, 29 alsbald nach der Trübsal jener Tage sofort die Sonne sich verdunkelt und der Mond seinen Schein verliert und die Sterne vom Himmel fallen, so erkennen wir

¹⁾ Die vier Gestalten, die den Evangelisten durch die christliche Kunst als Begleiter zugeteilt wurden, Mensch, Löwe, Stier, Adler, sind diejenigen, aus denen das Bild der Cherubim sich zusammensetzt.

daran den Zeitpunkt, in dem der Eschatologe weisagte. So konnte nur einer schreiben, der den Fall des Tempels noch nicht erlebt hat, sonst würde er nicht prophezeien, unmittelbar nach der Entweihung des Tempels werde das Ende hereinbrechen. Hätte er nach 70 geschrieben, so wüßte er, daß Titus den Tempel entweihete und Sonne und Mond dennoch ihren Schein nicht verloren und die Sterne nicht vom Himmel fielen. Anderseits konnte jene genaue Schilderung der Flucht der Christen, der Verführung durch falsche Propheten und Messiasse, der Bedrängung der heiligen Stadt nur einer geben, der diese Szenen in Jerusalem selbst erlebt hatte. Nach dem Ausbruche des Kriegs 66 und vor Zerstörung des Tempels am 10. August 70 ist also Matthäi 24 geschrieben. Da diese Eschatologie älter ist als das Buch, in das sie aufgenommen wurde, müssen wir mit unserem Matthäus also weiter heruntergehen als in die Zeiten des jüdischen Kriegs. Vielfach beruft man sich auf Matthäus 23, 35, wo dem Verfasser ein Anachronismus begegnet sei, der nur einem Leser des Josephus habe zustoßen können. Josephus erzählt nämlich in seiner Geschichte des jüdischen Kriegs, daß die Zeloten im Tempel selbst Blut vergossen und einen gewissen Zacharias, Sohn des Barischäus, im Tempel getötet hätten. Darauf soll die Rede Matthäus 23, 35 zielen, daß an den Pharisäern solle heimgesucht werden alles gerechte Blut vom Blute Abels des Gerechten bis zu dem Blute des Zacharias, den die Zeloten im Tempel abschlachteten. Im Munde Jesu wäre die Bezugnahme auf diesen Zacharias, der dreißig Jahre nach ihm starb, unmöglich. Allein mit dem Zacharias Matthäus 23, 35 ist vielmehr der 2. Chron. 24, 20 ermordete Zacharias, Sohn des Jojada, gemeint. Mit dem zweiten Buch der Chronik schloß der alttestamentliche Kanon und 2. Chron. 24, 21 wird ein Prophetenmartyrium erzählt, wie es Jesus für sich selbst erwartete. „Sie verschworen sich gegen ihn und warfen ihn mit Steinen. Und als er starb, sprach er: Jehova sieht es und wird es

rächen.“ Von dem Zacharias des Josephus ist also Matthäus 23, 35 nicht die Rede, sondern Jesu Meinung ist, alle Blutschuld, die die Menschen auf sich geladen haben vom ersten Morde, den die Genesıs erzählt, bis zum letzten, den die Chronik berichtet, von Abel bis Zacharias, soll an den mordgierigen Pharisäern heimgesucht werden; sie sollen die ganze Blutschuld des menschlichen Geschlechts bezahlen. Schon der Ausgang von Abels Ermordung durch Kain weist auf den letzten in der Schrift erzählten Mord und zeigt, welcher Zacharias gemeint ist. Man kann von der mächtigen Rede Jesu diesen gewaltigen letzten Trumpf nicht abschneiden, ohne sie zu verstümmeln. Jesus hat so gesprochen. Eine Verwechslung ist nur dem Evangelisten begegnet. Der Zacharias der Chronik war ein Sohn des Jojada, während Matthäus seinen Zacharias Sohn des Barachia nennt. Die Verwechslung ist leicht zu erklären, weil der berühmte Prophet Zacharia ein Sohn des Barachia war. Es ist eben der ihm geläufigste Name einem Abschreiber in die Feder gekommen. Lukas nennt den Vaternamen überhaupt nicht, um so mehr werden wir den Vaternamen für einen unbefugten Zusatz halten dürfen. Einen Anhaltspunkt für die Bestimmung des Alters des Buches gibt also die Stelle nicht, da sie sich keineswegs auf Vorgänge des jüdischen Kriegs bezieht, sondern der kraftvolle Schluß einer echten Rede Jesu ist.

Was Markus betrifft, so schiebt er nicht, wie Lukas, unbestimmte heidnische Zeiten ein zwischen Jerusalems Fall und Christi Wiederkunft, er läßt aber anderseits doch auch das „alsbald“ des Eschatologen fallen und sagt allgemeiner „in jenen Tagen“ würden die Zeichen des Endes erscheinen. Die Zeit hat ihn also belehrt, daß das „alsbald“ eine Täuschung war. „Die bestimmte und dringende Erwartung der Parusie wird abgewiegelt,“ sagt Wellhausen, „nachdem ihre Koinzidenz mit der Zerstörung Jerusalems hinfällig geworden war.“ Weitere Berechnungen lehnt der Überarbeiter der historischen Grundschrift ab. „Den Tag und

die Stunde weiß niemand, auch die Engel im Himmel nicht, noch der Sohn, sondern nur der Vater.“ Auch die auf den Sohn zurückgeführten Vorher sagungen haben sich als trüglisch erwiesen. Er wußte die Stunde auch nicht.

Prüfen wir das Verhältnis des dritten Evangelisten, den die Kirche Lukas nennt, zu der gemeinsamen Eschatologie, so bringt er nicht mehr, wie Matthäus, das Endgericht in Beziehung zum jüdischen Krieg, sondern er schiebt (21, 24) zwischen beide unbestimmte Zeiten der Völker ein. Jerusalems heilige Plätze werden zur Zeit des Lukas zertreten von den Heiden. Die Nöte, die die ursprüngliche Eschatologie aufzählte, hält der dritte Evangelist nicht mehr für Wehen, die die Geburt des Messias ankündigen. Den Satz der Eschatologie: „Dieses ist der Anfang der Wehen,“ läßt er darum einfach weg. Das Reich war damals noch gar nicht im Durchbrechen begriffen; diese schmerzlichen Wehen des Messias werden erst viel später eintreten. Zum zweiten spricht seine reifere Erfahrung daraus, daß Lukas den Satz streicht, die Zeit der Not werde um der Auserwählten willen verkürzt werden. Er weiß leider aus langer Erfahrung, daß die Gemeinde im Gegenteil den Kelch der Trübsal bis zur Reige leerte und der Messias dennoch ausblieb. Zum dritten ersieht sich seine bessere Kenntnis der Entwicklung daraus, daß er die Zeit der Not nicht auf die ganze Erde erstreckt, sondern nur auf das jüdische Volk. Während der Apokalyptiker hauptsächlich Rom heimgesucht werden läßt zur Zeit des siebenten Siegels, ist ihm bekannt, daß im Gegenteil nur Jerusalem zugrunde gegangen ist, und so gilt auch in dieser Beziehung das Wort: „Weinet über euch, ihr Töchter Jerusalems.“ Wie lange schon die Zeit hinter ihm liegt, in der das Christentum wesentlich im Warten auf die Enthüllung des messianischen Reiches bestand, zeigt am klarsten Lukas 17, 20 ff. Von den Pharisäern befragt, wann das Reich Gottes komme, antwortete Jesus: „Das Reich Gottes kommt nicht damit, daß man darauf wartet. Man kann

auch nicht sagen: Hier ist es oder dort, denn das Reich Gottes ist innerhalb von euch . . . Es wird eine Zeit kommen, da wird euch verlangen, auch nur einen Tag von der Zeit des Menschensohnes zu erleben, aber vergeblich.“ Die Zeit also, in der man erwartete, wenigstens noch zu Lebzeiten der eigenen Generation werde der große Tag anbrechen, liegt hinter dem dritten Evangelisten. Das wartende Ausschauen, die *parateresis*, ist ihm eine religiöse Verirrung, denn das Reich Gottes ist nicht etwas, was in einem bestimmten Augenblick an einem bestimmten Orte in Erscheinung tritt: „Es ist inwendig von euch“¹⁾. Es ist nicht das messianische Königreich der Juden, auch nicht wie bei Matthäus die christliche Kirche, die doch auch „hier und dort“, etwas Äußeres ist, sondern wie im Gleichnisse vom Sauerteig ist das Reich ein Prinzip, das unsichtbar in den Herzen der Gläubigen wirkt. Daß dieser Bescheid Jesu gerade den Pharisäern erteilt wird, läßt ihn um so mehr als eine Ablehnung der jüdischen Reichserwartung erscheinen. Diese abgeklärte Anschauung konnte sich aber erst herausbilden, nachdem Generationen dahingegangen waren, ohne die äußerliche Erfüllung des messianischen Traumes erlebt zu haben. Der eschatologischen Stimmung entwachsen, läßt der dritte Evangelist offen, wie lange Zeiten der Heiden noch sich abspielen werden, ehe das Ende kommt und, belehrt durch die seitherigen Mißerfolge der Prophetie, hütet er sich, seine Weissagung an deutlicher bestimmte Umstände zu knüpfen, sondern er verweist einfach auf die Zeichen am Himmel, die es schon zeigen werden, wann das Gericht beginnt. Für ihn ist vielmehr der Ruf: „Die Zeit ist nahe herbeigekommen,“ ein Ruf der Verführer. Auch den mysteriösen Greuel der Verwüstung, den der Eschatologe aus Daniel kennt, hat Lukas beseitigt. Ihm ist dieser Greuel der Verwüstung einfach die Zerstörung Jerusalems, und diese kennt er aus Josephus. An der

¹⁾ Vgl. Wellhausen, Evangelium Lucä, S. 95.

Stelle, von der Josephus erzählt, daß Titus' Hauptquartier auf dem Ölberg gestanden, läßt er Jesum halt machen und Weissagen: „Es werden Tage über dich kommen, wo deine Feinde ein Bollwerk um dich aufwerfen werden und dich umzingeln, und von allen Seiten einengen, und dich schleifen werden, und deine Kinder in dir zerschmettern und keinen Stein in dir auf dem andern lassen; darum, daß du nicht erkannt hast die Zeit deiner Heimsuchung.“ Wer so schreibt, der kennt die Erzählung von dem eisernen Ring, den die belagernden Römer um die Stadt legten und das beweinenwerte Ende Jerusalems. Auch aus dem Elend der weggeführten Juden, das er vor Augen hat, ergänzt der Evangelist die Eschatologie. „Es wird große Not sein und Zorn über dieses Volk, und sie fallen durch des Schwertes Schärfe und werden gefangen geführt werden unter alle Völker.“ So beweint auch Josephus am Schlusse seiner Kriegsgeschichte die langen Züge der Kriegsgefangenen, die „gefangen geführt werden unter alle Völker“. Die heilige Stadt aber liegt zertreten unter den Füßen der römischen Soldaten, die jetzt in Jerusalem ihren Kommandoruf erschallen lassen. Auffällig ist, daß der Verfasser zu den großen Naturerscheinungen, die die Menschen am Jüngsten Tage schrecken sollen, eine neue fügt: Erdbeben werden die Menschen schrecken, „und es wird den Völkern bange sein und sie werden nicht aus und ein wissen über dem Brausen des Meeres und seiner Wogen.“ Es ist das wie eine Erinnerung an den Vesuvausbruch unter Titus, bei dem das Meer erst zurückwich und dann hoch gestaut zurückkehrte und die Flüchtigen ertränkte (Cass. Dio 66, 12). Die Christenverfolgungen, die nach dem Berichte des Plinius in Rom zwar selten waren, doch nicht ganz aufgehört hatten, kennt Lukas gleichfalls. Er benutzt sie zur genaueren Schilderung des Prozesses Jesu. Die Art, wie Pilatus von der fanatischen Menge bedrängt, überschrien und schließlich überwältigt wird, erinnert durchaus an die Vorgänge, die die Martyrologien

erzählen und insofern ist das Passionsbild des dritten Evangelisten nach der Natur gezeichnet. Auch die Verheißung, „um ihres Namens willen“ würden die Gläubigen verfolgt werden, ist eine Weissagung *post eventum*. Daß der Name „Christ“ an sich schon verboten sei, stellte das Edikt des Trajan fest; daß dieser Name jede Schlechtigkeit bedeute, lesen wir bei Tacitus; daß die Heiden den schönen Namen lästern, nach dem die Christen genannt sind, klagten die Verfasser des ersten Petrusbriefes, des Jakobusbriefes und Justin. So kennt auch Lukas 21, 17 den Haß um des Namens willen. Auch die Schilderung der inneren Entzweiung der Familien ist nach schmerzlichen und vielfachen Erfahrungen im dritten Evangelium zur christlichen Leidensgeschichte hinzugefügt. „Von nun an werden fünf in einem Hause sich entzweien, drei gegen zwei und zwei gegen drei. Der Vater entzweit sich mit dem Sohn und der Sohn mit dem Vater, die Mutter mit der Tochter und die Tochter mit der Mutter, die Schwieger mit der Schwur und die Schwur mit der Schwieger“ (12, 52 f.). So hat sich das Familienleben gestaltet, seit die Verfolgung begonnen hat. Das alles sind Momente, die die Abfassungszeit des dritten Evangeliums tief herabziehen.

Daß unser Matthäus erst nach Zerstörung Jerusalems redigiert wurde, ist sicher. Wenn es 22, 7 von dem Könige heißt, dem man seine Boten getötet hat: „Der König aber ward zornig und schickte seine Heere aus und brachte jene Mörder um und zündete die Stadt an,“ so ist mit dem Könige, der zum messianischen Mahle lud, Jehova gemeint; die Stadt aber, die erst seine Boten, dann seinen Sohn tötete und gegen die nun die Heere marschieren und die verbrannt wird, ist Jerusalem. Die Königsstadt soll nicht erst verwüstet werden, sondern sie liegt schon in Schutt und Asche, und der Evangelist weiß, daß kein Stein vom Tempel mehr unzerbrochen ist (24, 2). Matthäus folgt im allgemeinen derselben Eschatologie, die auch Mar-

lus hatte, aber alle seine Änderungen verraten den späteren Standpunkt. Aus der Mission in den Städten Palästinas ist eine Mission in der ganzen Welt geworden (24, 14), aus der Verfolgung durch die jüdische Kriegspartei eine Verfolgung durch die Heiden (24, 9). Die Überlieferung an Synedrien und Synagogen ersetzt er durch das allgemeinere: „Sie werden euch übergeben in Drangsal.“ In der ursprünglichen Eschatologie schließt der Horizont mit dem jüdischen Kriege, bei Matthäus schaut Jesus in unbestimmte Fernen. Auch das Erkalten der Liebe in der Gemeinde und das Zunehmen der Ungerechtigkeit deutet auf eine spätere Zeit, deren Enthusiasmus im Erlöschen ist. Wendungen, wie Matthäus 24, 48: „Mein Herr verzieht“ und 25, 5: „Da aber der Bräutigam länger ausblieb,“ zeigen, daß man schon lang auf die Wiederkunft Jesu vergeblich wartete. Durchweg hat man auch den Eindruck, daß die Lage der Christenheit eine gedrücktere ist als sie im apostolischen Zeitalter war. Erst die Überzeugung, die Christen hätten Rom verbrannt, sie feierten geheime Drögen, sie seien Feinde des menschlichen Geschlechts, machten ihre Lage so drückend. Auf diese Situation erst passen Worte wie Matthäus 5, 11 ff.: „Selig seid ihr, wenn euch die Menschen um meinetwillen schmähen und verfolgen und reden alles Üble wider euch, so sie daran lügen . . . Also haben sie verfolgt die Propheten, die vor euch gewesen sind.“ Die Christen werden überantwortet an die Richter und vor Statthalter und Könige geführt. „Es wird ein Bruder den andern zum Tode überantworten und der Vater den Sohn, und die Kinder werden sich empören wider die Eltern und sie zu Tode bringen. Und ihr werdet gehasset sein um meines Namens willen“ (10, 19—24). Auch die spätesten paulinischen Briefe lassen an tägliche Verfolgungen dieser Art nicht denken. Bei Matthäus spricht Christus: „Ich bin gefangen gewesen und ihr habt mich nicht besucht“ (25, 37), denn jeder mißhandelte und gefangene Christ steht an Christi Stelle.

Ähnliches haben frühere Christen gelegentlich auch erlebt, aber die Verfolgung wird hier so generell als Christenlos betrachtet, daß man an eine Lage denken muß, in der das nicht mehr Ausnahme war, sondern täglich jedem zustoßen konnte; das war aber die Lage im apostolischen Zeitalter nicht.

Unsicher ist ein anderes Indizium, auf das Volkmar großen Wert gelegt hat. In der Erzählung vom Stater im Fischmaul (17, 24) hat Volkmar eine direkte Anspielung auf die flavische Judensteuer erkennen wollen. Die Christen bestritten, daß sie zur Judensteuer beigezogen werden könnten, da sie nicht mehr Juden seien oder als Heidenchristen es nie gewesen seien. Nach Sueton (Dom. 12) pflegte daher die Polizei in solchen Fällen die Steuerverweigerer zu untersuchen, ob sie beschnitten seien und in diesem Fall hatten sie die Steuer zu bezahlen. Auf diese ärgerliche Frage hat man die Geschichte Matth. 17, 22—27 bezogen, wo Jesus sagt, von Rechts wegen sollten die Christen als KönigsKinder steuerfrei sein, aber um kein Ärgernis zu geben, mögen sie die Doppeldrachme lieber geben, sie werden sie finden im Munde des Fisches. Der Fisch aber ist in der christlichen Geheimsprache bekanntlich Symbol des Heilands. Der Christ soll also die Steuer zahlen, er sei verpflichtet oder nicht, der Herr wird seine Arbeit segnen, so daß er in Christo alles ersetzt erhält. Im Texte bezieht sich die Geschichte, die sich nur bei Matthäus findet, auf die jüdische Tempelsteuer. Die Einsammlung der Didrachme solle in Palästina im Monat Adar beendet sein, d. h. im Monat vor Ostern, was zu der Erzählung des Matthäus passen würde, die in die Zeit vor Ostern fällt. Anderseits ist nicht ersichtlich, wie die zwölf Jünger Jesu, die Juden waren und bis an ihr Ende sein wollten, auf den Gedanken gekommen sein sollen, sich der Tempelsteuer zu entziehen? Für eine späte Entstehung der Erzählung spricht auch die Rolle, die Petrus hier spielt. An ihn wendet sich der Steuererheber, da Petrus das Haupt

der Zwölfe ist. Wenn Jesus spricht: „Die Münze, die du findest, gib für dich und mich,“ kommen die anderen Jünger nicht einmal in Betracht. Petrus ist der Repräsentant der übrigen Apostel. Diese Bedeutung hatte Petrus aber zu Jesu Lebzeiten nicht. Eher im flavischen Zeitalter als vor der Zerstörung des Tempels, von dem man annimmt, er müsse bei Abfassung der Erzählung noch gestanden haben, ist diese Position des Petrus zu begreifen. Immerhin wird man gut tun, das Alter des Evangeliums nicht nach einer bestrittenen Erklärung einer einzelnen Schriftstelle, sondern nach allgemeineren Merkmalen zu bestimmen. Christologie und Kirchenbegriff weisen aber in das zweite Jahrhundert. Der Gottessohn, der bei den Seinen ist bis an der Welt Ende, das katholische Vertrauen auf die Macht der Kirche, die Bußdisziplin und die Warnung vor den falschen Propheten, die innerlich reißende Wölfe sind, versetzen uns in die Periode der gnostischen Umtriebe und des werdenden Katholizismus. Das starke Gefühl, eine Kirche zu besitzen, die die Schlüssel des Himmelreichs bewahrt und die die Hölle nicht zu überwältigen vermochte, weist ebenso in eine Zeit siegreich bestandener Verfolgungen, wie in eine Periode relativer Ruhe. In eine Zeit, in der es eine wohlgeordnete Kirche und eine gefährliche Propaganda der Ketzer gab, werden wir Matthäus setzen müssen. Mit Recht hat Wellhausen darauf hingewiesen, wie wenig die Neigung, wenigstens Matthäus noch im ersten Jahrhundert unterzubringen, den in ihm selbst gegebenen Anhaltspunkten entspricht.

Neben den Fackeln des Nero und den Flammen von Jerusalem haben die Gelehrten noch Licht gesucht bei den Reden Jesu über das Wiedersehen bei der Parusie. „Dies Geschlecht wird nicht vergehen, bis daß dies alles geschehe,“ heißt es Markus 13, 30 (vgl. Matthäus 16, 28 und Lukas 9, 27). Nach diesen Worten der Grundschrift, die alle Synoptiker wiederholen, könnte man schließen, daß alle Synoptiker noch zu Lebzeiten der ersten Generation ent-

standen, allein die Späteren haben vielfach auch solche Worte mechanisch aus den älteren Quellen übernommen, die in ihre eigene Zeit nicht mehr paßten. Dennoch ist lehrreich, wie auch diese Äußerung der Grundschrift sukzessiv abgeschwächt wird. Bei allen Synoptikern beginnt Jesus: „Wahrlich ich sage euch, etliche von denen, die hier stehen, werden den Tod nicht schmecken, bis sie sehen“ — was sie sehen, ist aber etwas Verschiedenes. Matthäus fährt fort: „Des Menschen Sohn kommend mit seinem Reich,“ Markus läßt den Menschensohn weg; nach ihm sollen die Zeitgenossen nur das Reich Gottes in Kraft sehen, Lukas streicht auch das „in Kraft“. Nach ihm werden die Zeitgenossen nur erleben das Reich Gottes schlechthin, d. h. seine Anfänge in der Kirche. Aus der persönlichen Wiederkunft des Menschensohnes auf den Wolken des Himmels wird bei Markus die geschichtliche Entfaltung seines Reichs auf Erden und Lukas begnügt sich zuletzt mit der empirischen Kirche, die er vor Augen hat, indem er die Vollendung in voller Kraft der Zukunft vorbehält. Die Erfahrung hat diese Korrekturen nötig gemacht.

Der Abfassungsort des Matthäus ist unsicher, doch wohl irgendwo in Syrien oder Palästina zu suchen, wo die beiden Grundschriften herkommen, die der Evangelist zusammenarbeitete. Der Horizont, die Landschaft, die gesellschaftlichen Verhältnisse, die Laster, das Elend einer syrischen Bevölkerung bilden den Hintergrund des Matthäus, aus dem kein einziger Zug herausfällt. Daß Matthäus gerade im Ostjordanland redigiert worden sei, schloß man daraus, daß für den Verfasser von Matthäus 19, 1 Judäa jenseits des Jordan zu liegen scheint. Die Grundschrift sagte, wie wir aus Markus 10, 1 ersehen: „Von dannen machte er sich auf und kam in das Gebiet von Judäa, von jenseits des Jordan her und es kam wiederum Volk zusammen.“ Matthäus 19, 1 sagt in der gleichen Stelle: „Er kam in das Gebiet von Judäa, jenseits des Jordan.“ Da ihn der Jordan von Judäa trennt, hätten

wir den Verfasser in Beräa zu suchen. Aber die Lesarten schwanken. In dem syrischen Matthäus des Sinaitklosters lautet die Stelle: „Er entfernte sich von Galiläa und kam in die Grenzstriche von Judäa, zu dem jenseitigen Ufer des Jordan¹⁾. Die Abfassung in der Heimat des Christentums ist für das Evangelium, das von allen am meisten morgenländische Lokalfarbe trägt, dennoch das überwiegend Wahrscheinliche.

Das Evangelium nach Lukas ist nach der Widmung an Theophilus an gleichem Orte verfaßt wie die Apostelgeschichte, deren Leser mit den Ländern jenseits der Adria ebenso unbekannt sind, wie sie die kleinsten Flecken bei Rom kennen. Durch die ganze Apostelgeschichte wird immer erläutert, welchem Lande oder welcher Provinz eine Stadt angehöre, wo sie liege usw. Dagegen sobald 28, 12 Paulus den Boden von Italien betritt, hören diese geographischen Erläuterungen auf. Die Namen Syracus, Rhegium, Puteoli, Forum Appii und Trestabernä braucht der Verfasser den Lesern nicht zu erklären wie die außerhalb Italiens. Während für das so berühmte Philippi die nähere Bestimmung 16, 12 nötig erachtet wird, daß sie die erste Stadt einer der vier Provinzen Macedoniens sei, gelten dem sonst zu Erläuterungen geneigten Bearbeiter des Itinerariums die kleinen Flecken bei Rom als allgemein bekannt. Als Leser der Apostelgeschichte setzt ihr Verfasser also Christen in Rom voraus. Diese Leser der Apostelgeschichte sind aber keine andern als die Leser seines Evangeliums, auch diese sind mithin in Rom zu suchen.

Die Tradition, daß auch Markus in Rom geschrieben habe, gründet sich auf die Legende, der bekannte Hermeneut des Petrus habe diesen nach Rom begleitet und dort unter den Augen des Apostelhaupts sein Buch verfaßt. Der ursprüngliche Markus, den Papias noch kannte, ist sicher nicht in Italien, sondern in Syrien oder Judäa verfaßt

¹⁾ Vgl. die Übersetzung von Adalbert Merx, S. 38.

worden. Daß aber dort, wo seit Marcion am meisten für die Herstellung eines neutestamentlichen Kanons geschah, auch das ursprüngliche Buch des Markus seine jetzige Gestalt erhielt, ist wohl möglich. Der Anfang der Evangelienliteratur weist auf Palästina, das Ende auf Rom. So spiegelt sich in diesem Verhältnis der Verlauf der Kirchengeschichte, die in Jerusalem begann und sich in Rom vollendete. Nicht mehr das von den Zeloten geschändete Jerusalem ist jetzt die heilige Stadt der Christen, sondern das vom Märtyrerblut geweihte Rom, dem die Sage alsbald den Petrus zum Bischof gibt.

Die vielen Jahrzehnte, die zwischen den ersten Niederschriften der Geschichte Jesu und ihrer letzten Redaktion verstrichen, die weiten Strecken, die zwischen den Abfassungs-orten des ersten und dritten Evangeliums gelegen sind, zeigen, wie allgemein die ganze Christenheit mit diesem Bilde Jesu beschäftigt war. „Die Gemeinden der Gläubigen,“ sagt Holzmann¹⁾, „wie sie sich ausbreiteten über immer umfassendere Länderstrecken, zehrten alle von Einem geistigen Labfal. Es war der Eindruck, den die Erscheinung Jesu hinterlassen hatte. In mehr als einer Stelle des Neuen Testaments charakterisiert sich alles geistige Schaffen und Bilden, welches innerhalb dieser Gemeinschaften statthatte, als ein stetiges Erinnern, als ein ununterbrochenes Auffrischen des Andenkens, als ein Weitergeben des Empfangenen.“ Es ist eines der denkwürdigsten Schauspiele der Geistesgeschichte, wie in Syrien und Ägypten, in Griechenland und Italien durch Jahrzehnte hindurch die Christenheit dabei ist, sich ein Bild ihres Gottmenschen herauszuarbeiten, nicht in absichtsvoller Religionsmacherei nach Weise der Philosophen und Gnostiker, sondern in einem dunkeln Drange an dem Überkommenen weiter formend. So erwuchs der Glaube, der nicht bloß die Juden um sich


¹⁾ Aufgaben des Christentums in der Gegenwart. Elberfeld bei Friederichs, 1866, S. 28.

sammelte, sondern auch die geistig Heimatlosen, die an den alten Göttern irre geworden, nicht mehr wußten, was sie mit sich anfangen sollten. Überall in der Christenheit arbeitete man an der Ausgestaltung dieses teuern Bildes; daß dieses Bild in den untereinander so fremden Gemeinden von Antiochien, Rom und Alexandrien nicht ganz übereinstimmend ausfallen konnte, ist begreiflich. In den gnostischen Schulen entstanden auf diese Weise willkürliche Mythenbilder, in der Kirche hatte man an der Spruchsammlung und dem Urmarkus einen eisernen Bestand, den jeder Evangelist selbst als die Hauptsache ansah. Die drei ersten Evangelien haben durch die Benutzung derselben Quellen auch einen im ganzen gemeinsamen Inhalt und einen übereinstimmenden Aufriß. Man kann längere Abschnitte übersichtlich nebeneinander stellen. Eben weil sie eine solche Übersicht und eine Zusammenschau des Stoffs ermöglichen, heißen sie die synoptischen. Der vierte Evangelist geht seine eigenen Wege und wenn er auch seinen historischen Stoff den Synoptikern verdankt, ist er doch auf einem andern Kulturboden erwachsen, der ihm mehr griechische als jüdische Bestandteile zuführte. Eben darum müssen wir seine Besprechung einem andern Zusammenhange vorbehalten.



III

Die Apostelgeschichte

er Apostelgeschichtsschreiber wendet sich im Eingange seines Buches an denselben hochgebietenden Theophilus (außerhalb der Gemeinde wird er wohl anders geheißten haben), dem das dritte Evangelium zugeeignet ist und bezeichnet es als zweiten Teil jener ersten Rede. Obgleich der Verfasser sich damit deutlich als dritten Evangelisten zu erkennen gibt, wurde diese Angabe doch schon in Zweifel gezogen, da die Apostelgeschichte weniger paulinischen als unionistischen Tendenzen huldige und in der Darstellung derselben Ereignisse mehrfach von der des Evangeliums abweiche. Für eine spätere Abfassungszeit der Apostelgeschichte soll auch sprechen, daß der paulinische Gnostiker Marcion zwar das Lukasevangelium kannte, nicht aber die Apostelgeschichte, die erst in dem Schriftenverzeichnis, das Muratori auffand, und durch Irenäus erwähnt wird. Unter diesen Umständen war zu prüfen, ob der Eingang der Apostelgeschichte Glauben verdiene und wirklich beide Bücher aus der gleichen Feder geflossen sind? Diese Untersuchung, die sehr gründlich von Ed. Zeller in seinem Buche über die Apostelgeschichte angestellt worden ist, hat die Selbstausage des Verfassers bestätigt. Der Sprachcharakter beider Bücher ist der gleiche. Aus dem neutestamentlichen Sprachschatze kommen 134 Worte nur bei ihnen, in den übrigen Schriften aber gar nicht vor, und 139 Ausdrücke können wegen ihres häufigen Vorkommens als Lieblings-

ausdrücke des Autors bezeichnet werden. So ist ein stets wiederholter Ausdruck in beiden Büchern das *ἔκavός*. Noch beweisender ist, daß gewisse Differenzen mit Matthäus und Markus dem dritten Evangelium und der Apostelgeschichte gemein sind. Nur sie berichten, daß der scheidende Jesus den Jüngern befohlen habe, Jerusalem nicht zu verlassen, nur sie verlegen die Himmelfahrt in die Nähe Jerusalems und nicht nach Galiläa; nur sie führen in ihren beiden Apostelkatalogen den Thaddäus als Judas Jakobi und Simon Kananites in richtiger Übersetzung, als Simon Zelotes auf. Auch in gemeinsamen Mißverständnissen findet dieselbe Übereinstimmung statt. Bei der Ratversammlung, Apostelgeschichte 4, 6, heißen Hannas und Kaiaphas die Hohenpriester, als ob es in Jerusalem zwei Hohepriester gegeben hätte, wie es in Rom zwei Konsuln gab. Ganz so lesen wir im Lukasevangelium (3, 2): „Unter dem Hohenpriester Hannas und Kaiaphas erging das Wort Gottes an Johannes.“ Ein gemeinsamer Irrtum beider Bücher deutet aber auf einen gemeinsamen Verfasser und ist durch ein Mißverstehen des Josephus veranlaßt, bei dem Hannas auch nach seiner Absetzung noch eine große Rolle spielt. Ein weiterer gemeinsamer Zug ist die Vorliebe für Engellerscheinungen. Während Matthäus und Markus nur bei der Versuchungsgeschichte und der Auferstehung Engel erscheinen lassen, hat der dritte Evangelist einen Engel, der dem Vater des Täuflers die Geburt des Johannes anzeigt; der Engel Gabriel erscheint Maria; Scharen von Engeln erscheinen den Hirten bei Bethlehem; ein Engel stärkte Jesum zu Gethsemane und zwei Engel begrüßen die Frauen am Grabe des Auferstandenen. Ganz dieselbe Vorliebe für Engellerscheinungen zeigt die Apostelgeschichte. Nachdem sie die Himmelfahrt erzählt hat, berichtet der Verfasser 1, 10: „Siehe da standen bei ihnen zwei Männer in weißen Kleidern.“ Ein Engel des Herrn führt 5, 19 die Apostel aus dem Kerker; 8, 26 redet der Engel des Herrn mit Philippus; 10, 3 erscheint dem

Kornelius ein Engel des Herrn; 12, 7 weckt ein Engel den gefangenen Petrus durch einen Stoß in die Seite, kleidet ihn an und führt ihn durch alle geschlossenen Türen auf die Straße; 12, 23 wird Herodes Agrippa von einem Engel des Herrn geschlagen; 27, 23 wird dem Paulus durch einen Engel die Mitteilung, er dürfe sich vor dem Stuhle des Cäsar verantworten. Offenbar also redet im Evangelium und in der Apostelgeschichte derselbe Schriftsteller, der, namentlich wo er eigene Kompositionen einführt, jedesmal ein bis zwei Engel nötig hat. Nimmt man hinzu, wie der Hauptmann von Kapernaum im dritten Evangelium und der Hauptmann Kornelius in der Apostelgeschichte nach derselben Schablone gezeichnet sind, und wie das nur von Lukas erhaltene Wort: „Es soll kein Haar auf eurem Haupte verloren gehen,“ in der Apostelgeschichte (27, 34) von Paulus zur Beruhigung der Reisegefährten benutzt wird, so ist kein Grund, das Selbstzeugnis des Apostelgeschichtschreibers, daß er auch der Verfasser des dritten Evangeliums sei, in Zweifel zu ziehen. Daß Marcion das Lukasevangelium in seinen Kanon aufnahm, die Apostelgeschichte nicht, erklärt sich hinlänglich aus seiner Antipathie gegen die Judenapostel, die er ja als Apostel niemals anerkannte. Die Identität des Verfassers wird auch durch die Theologie beider Bücher bestätigt, die beide die paulinische Rechtfertigungslehre vortragen. Daß der Glaube selig mache, auch ohne Werke des Gesetzes, lehrt die Begnadigung des Schächers am Kreuze, wie die Verstockung der gesetzkreuen Juden, trotz aller ihrer Werke, und die Apostelgeschichte, deren Held der Lehrer der Gnadenwahl ist. Den Vorzug des Judentums bestreitet der Evangelist durch seine Erzählungen vom barmherzigen Samariter und dankbaren Samariter und ebenso zeigen die Erzählungen der Apostelgeschichte, daß die Juden ihre Verheißungen verscherzt haben, die statt ihrer die gläubig gewordenen Heiden gewannen. Aus beiden Büchern spricht die gleiche Abneigung gegen das Volk der Juden. Wie

im dritten Evangelium die Stücke vom dankbaren Samariter und vom barmherzigen Samariter ein sehr nachtheiliges Bild der jüdischen Frömmigkeit zeichnen, so sind in der Apostelgeschichte die Juden überall die Feinde der Wahrheit, die nicht aufhören Jesum zu lästern und seine Jünger zu verfolgen. Trotzdem könnte man mit einem gewissen Scheine sagen, der Standpunkt des Evangeliums sei Paulinismus, der der Apostelgeschichte dagegen sei Unionstheologie. Aber derselbe Verfasser kann in verschiedenen Schriften verschiedene Zwecke verfolgen; auch lag es an dem Stoffe, wenn bei der ältesten Kirchengeschichte seine unionistischen Tendenzen deutlicher in den Vordergrund treten als bei der Erzählung des Lebens Jesu, das außerhalb dieses Gegensatzes stand. Daß die Jünger Jesu in der Apostelgeschichte ehrerbietiger behandelt werden als im Evangelium, erklärt sich gleichfalls aus dem verschiedenen Zwecke des Buches. Hätte der Verfasser die Judenapostel auch in der Apostelgeschichte geschildert als „Toren, tragen Herzens zu glauben an den, den die Propheten verheißen haben“, so hätte eine Kirche mit solchen Aposteln für den hochgebietenden Theophilus wenig Verführerisches gehabt. Dieser Wechsel des Standpunktes war durch die Verschiedenheit der Aufgabe gegeben. Kleine Differenzen, wie die, daß bei der Himmelfahrt die Apostelgeschichte zwei Engel erwähnt, von denen der kürzere Bericht des Evangeliums nichts weiß, und daß die Himmelfahrt im Evangelium am Abend des Ostertags stattfindet, in der Apostelgeschichte erst nach vierzig Tagen, sind Variationen, wie sie auch innerhalb der Apostelgeschichte selbst vorkommen, wie wir bei dem dreifachen Berichte über die Bekehrung des Apostels Paulus gesehen haben; sie beweisen nicht die Verschiedenheit des Verfassers, sondern die Flüchtigkeit seiner Schriftstellerei.

Ihrem Inhalte nach knüpft die Apostelgeschichte an die im Evangelium bereits kurz erzählte Himmelfahrt an und führt die Geschichte der Gemeinde oder ihrer Missio-

nare ungefähr dreißig Jahre nach diesem Datum weiter, wobei indessen die einzelnen Verhältnisse und Begebenheiten sehr verschieden behandelt werden, zum Teil ausführlich und anschaulich, zum Teil ganz summarisch, zum Teil auch mit Auslassung mancher Ereignisse und Umstände, deren Erzählung unter Voraussetzung eines lediglich historischen Zwecks des Buches erwartet werden mußte. Die Meinungen darüber, wie diese ungleichmäßige Berücksichtigung des Stoffes sich erkläre, gehen weit auseinander. Die einen suchen den Zweck des Buches in der Rechtfertigung der heidenchristlichen Missionen vor den Judenchristen, die sie ungern sahen; andere halten für den Zweck die Verteidigung des Christentums vor der heidnischen Obrigkeit. Während die Altgläubigen dabei bleiben, die Absicht des Verfassers sei schlechtweg die, eine treue Darstellung der Anfänge der Kirche zu geben, sieht die Tübinger Schule in der Apostelgeschichte eine unionistische Tendenzschrift, die die Partei des Paulus und die Partei der Judaisten versöhnen möchte, indem sie Paulus als gesetzestreuen Juden schildere. Alle diese Absichten können die Arbeit des Verfassers beeinflusst haben. Wir werden uns aber am besten an das halten, was er selbst als Zweck seiner Arbeit verkündet. Er will dem hochgebietenden Theophilus genaue Auskunft geben über die Dinge, die sich im Kreise der Christenheit zugetragen haben. Die Anrede: *κατανοε* (Lukas 1, 3) braucht der Verfasser in seiner Erzählung gegenüber den Höchstgestellten (Apg. 23, 26). Einem vornehmen Manne also, den wir nach dem Abfassungsorte des Buches in Rom zu suchen haben, will der Verfasser ein Bild von der Entstehung der Religionsgemeinschaft geben, der dieser sein Wohlwollen zugewendet hat. Aus dem Hinblick auf diesen hochgebietenden Theophilus, den er bei jedem Worte, das er schreibt, im Auge behält, erklären sich alle sogenannten tendenziösen Züge des Buches, die apologetische Haltung, die Absicht, die Geschichte der Kirche von ihrer besten Seite zu zeigen, das

Friedensbild, das die geschichtlichen Gegensätze und Kämpfe verschleiert, die glänzende Beleuchtung, in die die beiden Hauptapostel gerückt werden und die Art, wie die politische Ungefährlichkeit und Loyalität der Christen unterstrichen und durch die Aussagen der ehrenwertesten Zeugen erhärtet wird. Da der Verfasser selbst ein Pauliner ist, kann in seiner dogmatischen Überzeugung der Grund nicht gesucht werden, warum er den Apostel, im Widerspruche mit dessen Briefen, die er kannte, als gesehstreuenden Juden, Wallfahrer und Nasiräer darstellt. Wir werden den Grund dieses auffallenden Unternehmens in der Rücksicht auf Theophilus zu suchen haben. Der Verfasser wußte offenbar, daß seinem hochgebietenden Patrone nur ein Paulus in jüdischem Gewande und mit Nasiräerlocken gefallen werde. Eine solche Vorliebe für die judaistische Richtung wäre bei einem römischen Christen nichts Auffallendes, sie entspricht vielmehr allem, was wir von dem römischen Christentum wissen. Wenn der Patron durch Judenchristen an die judaistische Form des Evangeliums gewöhnt worden war und in ihr das wahre Evangelium sah, während man ihm von Paulus jene Vorstellung beigebracht hatte, die durch die Simonsage für die schroffen Judaisten bezeugt ist, dann erklärt sich das Bild, das den Verfasser des Galaterbriefes als Nasiräer vorführt, als Gegengift gegen das Paulusbild der Judaisten. War dieser vornehme Theophilus, wie das damals der gewöhnliche Weg zum Christentum war, ähnlich dem kaiserlichen Better Flavius Clemens, zunächst „dem jüdischen Leben“ gewonnen worden und hatte er anfänglich sich zur Synagoge gehalten, und war dann von konservativen Judenchristen, das heißt von Segnern Pauli, bekehrt worden, so gehörte auch das zu der Aufgabe, die dem Verfasser vorlag, den mächtigen Patron aus dem Zusammenhange mit der Synagoge zu lösen und Paulus von den Vorwürfen der Judaisten zu reinigen. Die Juden mußten zu diesem Zwecke scharf bekämpft, die Judenchristen tunlichst geschont werden, wie

die Apostelgeschichte tut. Daß ein solcher vornehmer Römer auf dem Wege durch die Synagoge zum christlichen Konventikel gekommen war, ist das von Haus aus Wahrscheinliche. Die römische Gemeinde hatte von Anfang an einen judenchristlichen Charakter, und die meisten Heidenchristen waren zuvor Proselyten der Synagoge gewesen. Noch immer hielten sie sich so sehr zu den jüdischen Bräuchen, daß man ihr Leben ein Leben nach jüdischer Weise nannte. Die Aufgabe, die dem Klienten des hochgebietenden Theophilus oblag, war also die, den Patron aus den Schlingen der Synagoge noch vollends zu lösen, ohne es mit den Judenchristen zu verderben, die ihn bekehrt und gewonnen hatten und die natürlich sein Ohr noch immer besaßen. So erklärt sich die Härte des Urteils über die Juden, bei recht auffallenden Konzessionen an die Judaisten. Um dem hohen Herrn und seinen Beratern ihre Vorurteile gegen Paulus zu benehmen, schildert der Apostelgeschichtsschreiber Paulum als gesetzestreuen Judenchristen. Der Verfasser des Galater- und Römerbriefes trägt Nasiräerlocken, macht Wallfahrten und beweist durch tatsächliche Proben, daß er wandle als treuer Beobachter des Gesetzes. Dem Verfasser liegt eben daran, dem hohen Gönner zu beweisen, daß Paulus kein Simon Magus war, der Petrus verlästerte, auch kein Gesetzesstürmer wie Marcion, sondern ein treuer Israelite, der von den Juden verfolgt und verlästert wurde, aber mit den Aposteln in Jerusalem in schönster Eintracht lebte. Wie muß also der Mann beschaffen gewesen sein, auf den dieses Bild des Paulus berechnet ist? Er war offenbar Anhänger des judaistisch gerichteten Christentums. Wir stellen uns diesen vornehmen Theophilus nach Analogie des wegen jüdischen Lebens verklagten Flavius Clemens und seiner Gattin und Nichte Domitilla vor, die von einer christlichen Dienerschaft umgeben waren, der sie sogar in ihrer eigenen Begräbnisstätte einen Platz verwilligten und deren Christentum eine solche jüdische Physiognomie trug, daß man sie

der Hinnegung zum jüdischen Leben bezichtigen konnte. Hatte der römische Aristokrat, der in der Gemeinde den Namen Theophilus trug, den gewöhnlichen Weg zum Christentum genommen, so war er einer der zahlreichen Proselyten der Synagoge gewesen und war dann aus dem Vorhof der Synagoge zur christlichen Versammlung übergegangen. Als Verehrer des Gesetzes hatte er begonnen und war es vielleicht noch. Damit erklärt sich der Eifer seines christlichen Lehrers, zu beweisen, daß Paulus kein Feind des Gesetzes sei wie jene Gesetzesstürmer, die sich jetzt mit Pauli Namen schmückten. Paulus hat im Gegentheil treulich die Satzungen seiner Väter bewahrt, nur hat er sie den Heidenchristen nicht aufgenötigt, da sie für diese nicht bestimmt waren. War Theophilus von der Synagoge und den Judenthristen bekehrt worden, so ist der Eifer zu verstehen, mit dem der Verfasser ihm Paulus zu empfehlen meint, indem er ihn als treuen Judenthristen, Wallfahrer und Nasiräer schildert. Er weiß eben, daß der Hochgebietende solche Sympathien noch immer hat. Die Abweichungen von der Wahrheit erklären sich also aus der Absicht, einem vornehmen Römer, der für die judaistische Form des Christentums gewonnen war, und der Paulum nur so kannte, wie die Judaisten ihn zeichneten, einen ihm sympathischeren Paulus vorzuführen. Zu dem Zwecke, diesem Patronus eine Geschichte der Kirche zu erzählen, wie es den Interessen der Christenheit im allgemeinen und denen der paulinischen Schule im besonderen am vorteilhaftesten war, hat der Verfasser die Feder ergriffen. Wir sehen keinen Grund, weitere Absichten seines Buches zu suchen, als die Rücksicht auf den vornehmen Mann, dem das Buch gewidmet ist, da unter diesem Gesichtswinkel sich seine ganze Darstellung am besten erklärt. Daß eine solche Denkschrift nicht darauf ausgehen konnte, den ganzen Inhalt der Quellen auszuschütten, daß sie nur auf das eingehen wollte, was für ihren Zweck, den mächtigen, unter dem Einflusse der römischen Judenthristen

stehenden Patronus zu gewinnen, brauchbar war, daß sie den Stoff unter dem Gesichtspunkte dieses Zweckes auswählte, sichtete, gestaltete, umfärbte, ist für eine solche Arbeit selbstverständlich. Die äußere Geschichte der Kirche, wie ihre innere Lage, wird mit Farben geschildert, die dem Zwecke dienen, den hochgebietenden Theophilus in seiner guten Meinung von den Christen zu bestärken und ihn von den Juden zu trennen, die vielleicht noch immer sein Ohr haben. Auf die oft aufgeworfene Frage, warum der Schreiber die wichtigsten Tatsachen, die er kennen mußte und die zur Vollständigkeit des Zusammenhanges kaum entbehrlich sind, dennoch übergang, ist die einfache Antwort, daß sie zu seinem Zwecke, den hohen Herrn von der Vortrefflichkeit der neuen Religion zu überzeugen, nicht das mindeste beigetragen hätten. So erklärt sich sowohl die Unvollständigkeit seiner Berichte, wie die teilweise geradezu wahrheitswidrige Darstellung der inneren Verhältnisse der Kirche in Punkten, bei denen Vorsicht geboten war¹⁾. Wenn wir häufig murren, daß uns der Verfasser die wichtigsten Stücke seiner Quelle unterschlägt, so ist

¹⁾ Die Tübinger Schule ließ die Auseinandersetzungen des Verfassers nicht auf den von ihm angerebten Theophilus reflektieren, sondern auf die judenchristliche Partei in der Kirche. Johannes Weiß (Über die Absicht und den lit. Charakter der Apg. S. 26) sagt in diesem Betreff: „Die alte Tübinger Anschauung, daß die ganze Darstellung sich gegen eine zu seiner Zeit noch vorhandene judenchristliche Partei richte, ist deswegen unwahrscheinlich, weil die Forderungen der pharisäischen Christen doch etwas gar zu sehr als Privatanschauungen weniger einzelnen behandelt werden, auf welche kein Gewicht zu legen ist, da die Gemeinde sie nicht autorisiert hat.“ Dem hohen Gönner gegenüber war diese Wendung sicher die zweckmäßigste. Dennoch wird der Verfasser nicht allein Theophilus im Auge gehabt haben, sondern auch die Leute, die Theophilus für den judenchristlichen Standpunkt gewonnen hatten und selbst Gegner Pauli waren; insofern schließt die Bezugnahme auf den einzelnen Theophilus die Bestimmung für seine Partei keineswegs aus.

zu antworten, der Mann schrieb eben nicht für uns, sondern für den hochgebietenden Theophilus. Statt des vagen Begriffes einer judenchristlichen Partei, die der Verfasser durch seine Verkleidung des Paulus zum Wallfahrer und Nasiräer gewinnen wollte, setzen wir also einen einzelnen Gönner, dessen Gunst für die Gemeinde hochwichtig ist und einen speziellen judenchristlichen Kreis, der ihn befehrt hat und noch immer beeinflusst. Diesem Kreise will der Verfasser beweisen, daß Paulus kein Simon Magus war, daß er dem Petrus nicht als Feind und Verfolger gegenüberstand, sondern vielmehr selbst die Bräuche übte, die sie als Judenchristen so hoch stellen. Das Recht zu einer solchen konkreten Fassung des Zwecks der Apostelgeschichte gibt uns der Verfasser selbst, der sich an einen einzelnen mächtigen Mann wendet, nicht an ein größeres Publikum, von dem wir uns auch keine klare Vorstellung zu bilden vermöchten. Unter diesen Voraussetzungen erklärt sich am einfachsten eine Darstellung, die, auffällig genug, den bitteren Gegner der jüdischen Satzungen zum gesetzstreuen Judenchristen umstempelt, der ganz mit Unrecht des Abfalls vom Geseze beschuldigt worden sein soll. Der Verfasser will eben einen dem Geseze gewonnenen Leser mit Paulus ausöhnen, und mit großer Klugheit hat er diese Aufgabe gelöst.

Was bei der Beurteilung der Zwecke des Buches zunächst ins Gewicht fällt, ist die willkürliche Verteilung des Raumes, bei der wichtige Ereignisse kurz, scheinbar müßige Reden dagegen höchst wortreich berichtet werden. Zunächst erzählt der Eingang die im Evangelium bereits berührte Himmelfahrt. Das Wort, das Jesus an die Jünger richtet (1, 8), sie sollten seine Zeugen sein bis an das Ende der Erde, läßt dieser Moment als einen der wichtigsten in der ganzen Erzählung erscheinen, dennoch berührt ihn der Verfasser nur flüchtig, um dann auf eine Rede des Petrus an seine Mitapostel den ganzen Rest des Kapitels zu verwenden. In ähnlicher Weise ist durch das ganze Buch

der Raum für die Erzählung überall knapp, für die Lehrrede dagegen sehr reichlich bemessen, ein Beweis, daß dem Verfasser seine Lehrabsichten mehr am Herzen lagen als der historische Zweck. Gleich diese erste Rede des Petrus, die den Jüngern nur sagt, was sie selbst wissen, was aber der hohe Leser auf diese Weise erfahren soll, zeigt, daß diese Reden lediglich Kompositionen des Verfassers sind. Auch im zweiten Kapitel kommen dreizehn Verse auf das Pfingstwunder, neunundzwanzig auf eine Rede des Petrus und fünf auf Schilderung der ältesten Gemeinde. Im dritten Kapitel heilt Petrus einen Gichtbrüchigen und redet dann wieder sechsundzwanzig Verse an das Volk. Das vierte Kapitel erzählt die Verhaftung des Petrus und Johannes. Einunddreißig Verse kommen dann wieder auf eine Rede des Petrus und nur fünf auf die allgemeinen Zustände der Christenheit. Im fünften Kapitel bestraft Petrus Ananias und Saphira, heilt Kranke, wird verhaftet und dann folgen die Reden des Petrus vor Gericht und Gamaliels Rede an das Synedrium. Das sechste Kapitel berichtet in fünfzehn Versen sowohl die Kämpfe der Hebräer und Hellenisten in der Gemeinde als auch das Auftreten des Stephanus. Dagegen enthalten dreiundfünfzig Verse des folgenden Kapitels eine lange Rede, in der der Protomartyr schon im Todesjahre Jesu Grundsätze vertritt, die wir sonst als Resultat der Lebensarbeit des Apostels Paulus zu betrachten gewohnt sind. Nach dieser sorgfältig berichteten Lehrrede des Stephanus wird die Verfolgung und Zerstreuung der Urgemeinde in sieben Versen abgetan. Das achte Kapitel berichtet summarisch die Bekehrung Samariens, das Auftreten des Simon Magus und die Bekehrung des Kämmerers vom Mohrenland, also die Bildung zweier Kirchen und die Entstehung der Häresie, dagegen wird der größere Teil von Kapitel 9 auf die Bekehrung des Paulus verwendet. Kapitel 9, 32 bis 11, 18 berichtet Petri Wundertaten und die Eröffnung der Heidenmission nicht durch Paulus, sondern durch Petrus,

der den Hauptmann Cornelius in die Gemeinde aufnimmt, sich über die jüdischen Speisegesetze hinwegsetzt und diese Freiheit vor der Gemeinde von Jerusalem rechtfertigt mit einer Vision, die ihn dazu ermächtigt habe. Der Rest von Kapitel 11 berichtet die Entstehung der Gemeinde zu Antiochien, wozu Kapitel 12 die Hinrichtung des Jakobus, die Gefangenschaft des Petrus und den Tod des Verfolgers Herodes Agrippa fügt. Kapitel 13 und 14 berichten die erste Missionsreise des Paulus, Kapitel 15 das Apostelkonzil, das für die Proselyten aus den Heiden Lebensordnungen festsetzt. Kapitel 15, 36 bis 18, 23 enthält Pauli sogenannte zweite Missionsreise, Kapitel 19 seinen ephesinischen Aufenthalt und von da ab geht dann der ganze Rest des Buches bis Kapitel 28 auf die letzte Reise, Gefangennahme und den Transport des Paulus nach Rom. Von den übrigen Aposteln ist nur Kapitel 21 noch ganz vorübergehend die Rede, wo sie Pauli Erfolge und Missionsweise gut heißen, ihn aber zu einem Rasiräat bestimmen, um die strengen Judaisten mit ihm auszusöhnen. Fassen wir nun diese Verteilung des Raumes ins Auge, so kommen $\frac{2}{6}$ auf Petrus, $\frac{3}{6}$ auf Paulus, $\frac{1}{6}$ auf die übrigen Apostel, beziehungsweise die übrigen Kirchen. Schon danach wird man sagen dürfen: Der Verfasser hat keine älteste Kirchengeschichte gegeben und wollte keine geben. Er hat aber auch keine Apostelgeschichte gegeben, denn von elf Aposteln redet er kaum. Er erzählt wenigstens nur von Petrus und von diesem weniger als von Paulus. Die Vermutung liegt darum am Wege, daß es ihm bei seinem Berichte an Theophilus um eine Verherrlichung dieser beiden Apostel zu tun war und daß ihm dabei die des Paulus noch mehr als die des Petrus am Herzen lag. In der Form der von Plutarch aufgebrachten und damals als modernes Genre beliebten Parallelbiographien, die zwei große Männer zur Vergleichung nebeneinanderstellte, bietet also der christliche Schriftsteller seinem Gönner die gewünschte Auskunft dar. Warum er seine Auskunft

so einschränkte, können wir erst feststellen, wenn wir geprüft haben, was für Quellen er besaß, denn möglicherweise gab er nicht das, was er geben wollte, sondern nur das, was er hatte. Welche Quellen lagen nun dem Klienten des hochgebietenden Theophilus vor, aus denen er seine Relation für seinen Patronus erstattete?

Unter den Quellen, die der Verfasser benutzt hat, ist eine leicht daran zu erkennen, daß dieselbe stets in der ersten Person Pluralis redet. Dieselbe beginnt Kapitel 16, 10, wo Paulus auf der zweiten Missionsreise sich von Troas nach Philippi begibt. Sie tritt dann wieder zutage 20, 5—18 und 21, 1—18, wo die Reise von Philippi über Milet nach Jerusalem berichtet wird. Endlich ist der Schluß der Apostelgeschichte, die letzte Reise nach Rom enthaltend (Kapitel 27), wesentlich aus ihr entnommen. In dem in erster Person redenden Erzähler hat die Tradition den Arzt Lukas aus Antiochien erkannt und nichts steht dieser Überlieferung im Wege. Wo die Erzählung in erster Person anhebt (16, 10), geht vorher ein sehr summarischer und lückenhafter Bericht über die kleinasiatische Wirksamkeit des Paulus. Darauf folgt eine ausführliche Erzählung, wie dem Apostel im Traum ein macedonischer Mann erschien und ihn nach Macedonien einlud und dann fährt Lukas fort (16, 10): „Als er nun das Gesicht geschauet, trachteten wir alsbald nach Macedonien zu ziehen, indem wir daraus schlossen, daß uns der Herr berufen, ihnen das Evangelium zu verkündigen.“ In ebenso rätselhafter Weise fällt die Erzählung dann mit dem achtzehnten Verse in die dritte Person zurück. Vers 17 hieß es von einer Dämonischen in Philippi: „Diese folgte Paulus und uns nach“ — dann werden Paulus und Silas verhaftet und von da an verschwindet das wir und uns, um vier Kapitel später (Kapitel 20, 5), nach Verfluß von fünf Jahren, gerade in Philippi wieder neuerdings zum Vorschein zu kommen. Daß das wir in Philippi aufhört und dann in Philippi wieder erscheint, hat zu den weitgehendsten

Vermutungen geführt. Vielfach nimmt man an, der Verfasser dieser Memoiren sei in Philippi zurückgeblieben, während Paulus und Timotheus, wie wir aus dem ersten Thessalonicherbriefe wissen, zur Abreise gezwungen wurden. Wir können zunächst dahin gestellt sein lassen, wie dieses Phänomen sich erkläre, nur ist das sicher, daß der Quellschriftsteller, den der Berichterstatter des Theophilus hier ausschreibt, die Dinge, die er berichtet, auch wirklich selbst erlebt hat. Das folgt schon aus der großen Genauigkeit, mit der in der Wirquelle stets Station für Station angegeben wird, während in den übrigen Teilen der Apostelgeschichte die Reiseberichte bis zur Undeutlichkeit summarisch sind. So wird in dem vorangehenden Abschnitte der ganze zweite Aufenthalt des Paulus im Innern Kleasiens (16, 6), mit den Worten abgetan: „Sie zogen aber durch Phrygien und das galatische Land, weil ihnen vom Heiligen Geiste gewehrt ward, das Wort in Asien zu reden. Da sie aber nach Mysien kamen, versuchten sie nach Bithynien zu reisen und der Geist ließ es ihnen nicht zu. Da sie aber an Mysien vorüberzogen, kamen sie hinab nach Troas.“ Aber wie kann ihnen der Geist den Eintritt in Asien wehren, wenn sie in Ikonium sind? Nach Norden, heißt es dann, nach Bithynien, läßt der Geist sie gleichfalls nicht reisen, und nun ziehen sie an Mysien vorüber nach Troas. Aber Troas liegt in Mysien. Sie können also nicht an Mysien vorbei nach Troas ziehen, sondern sie müssen durch Mysien, es führt kein anderer Weg nach Troas. Der Mann, der für Theophilus das Leben der Apostel beschreibt, weiß mithin in Kleasien so wenig Bescheid, wie er im dritten Evangelium über Palästina Bescheid wußte. Seine geographischen Kenntnisse reichen nicht über Italien hinaus. Da ist der Verfasser der Wirquelle ein anderer Mann. Drei Verse später erhält er das Wort, und noch heute könnte man danach seine eigene Reise einrichten. Vers 11 heißt es: „Wir fuhren aber aus von Troas; und gerades Laufes kamen wir gen Samothrake

und am anderen Tag gen Neapolis und von da gen Philippi, welches die erste Stadt des Theils von Macedonien und eine Kolonie ist.“ Ganz von ähnlicher Präzision sind die Angaben in den übrigen Wirstücken, und selbst, wo auf der Karte betrachtet die Angaben auffallend scheinen, haben englische Reisende, namentlich ein Kapitän Smidt, in seinem Buche über die letzte Reise und den Schiffbruch des Apostels Paulus nachgewiesen, welche Hindernisse, Brandungen, Windrichtungen das rasche oder langsame Vorwärtstommen seltsam erklären. Und nicht nur präzis, sondern auch höchst anschaulich sind die Schilderungen der Wirstücke. So lese man Kapitel 20, 8 ff. die Erzählung, wie Paulus am Abend des ersten Wochentages die Gemeinde zu Troas auf einem Söller versammelt, wo, wie der Verfasser sich noch lebhaft erinnert, viele Lampen brannten. Als Paulus zu lange sprach, schloß ihm einer seiner Zuhörer ein und fiel zum Fenster hinaus. Paulus aber ging hinab, legte sich über ihn und verbot allen Lärm, indem er versicherte, sein Leben sei noch in ihm. Oder erinnern wir uns an die letzte Reise nach Jerusalem, wo der Verfasser zur See genau angibt, was das Schiff zur Rechten, was es zur Linken läßt, welche Inseln in der Ferne emportauchen und wo uns dann in Cäsarea die ganze heiße Luft des Aufstandes und des jüdischen Prophetentums entgegenweht, wenn wir bei Philippus und seinen weissagenden Jungfrauen eintreffen und der Prophet Agab von Jerusalem herabkommt und an Paulus symbolische Handlungen vornimmt. Daran also, daß der Verfasser der Wirstücke ein wirklicher Augenzeuge und nicht ein Romanschreiber war, ist nach dem allen nicht zu zweifeln. Gerade die letzte Reise Pauli ist in einem Stile berichtet, wie ihn nur ein Augenzeuge zur Verfügung hat (27, 14 ff.). „Nicht lange nachher stieß ein Sturmwind gegen die Insel, den man Breitwoge heißt und da das Schiff, dahingerissen, dem Winde nicht widerstehen konnte, gaben wir uns preis und fuhren dahin.

Nachdem wir nun an einem Inselchen mit Namen Klaude vorbeigelaufen waren, konnten wir kaum des Bootes mächtig werden. Dieses zogen sie heran und wandten Notmittel an, indem sie das Schiff mit Tauen unterbanden, und da sie fürchteten auf die afrikanische Sandbank geworfen zu werden, ließen sie das Zeug herab und fuhren so hin. Da wir aber entseztlich vom Sturme hin- und hergetrieben wurden, machten sie am folgenden Tage eine Entladung und am dritten Tage warfen wir eigenhändig das Schiffsgeräthe aus.“ Zwischen der summarischen Erzählungsweise der Erststücke und der konkreten der Wirstücke ist überall ein Unterschied wie von Nacht und Tag. Keiner der Abschnitte, die in dritter Person erzählen, hat diese Anschaulichkeit und das innere Leben eigener Erinnerung. Mit Recht hat Jülicher darauf hingewiesen, wie stark die knappe Sachlichkeit der Wirabschnitte kontrastiert gegen die breiten Reflexionen des Benutzers. Die Wirstücke sind realistisch, klar, glaublich und durchaus in Übereinstimmung mit unserer Kunde von Land und Leuten, dagegen, wo diese Quelle schweigt, schwebt die Darstellung leise von der Erde ab, Engellerscheinungen, Wundertaten, Charakterschilderungen erinnern an den Stil des dritten Evangeliums, und die Handlungen und Reden Pauli gewinnen einen jüdischen Charakter, der sich mit dem Paulus der Briefe nicht verträgt. Der historische Teil der Historie ist also in diesen Stücken zu suchen, die Lukas, der Reisebegleiter des Paulus, verfaßt hat. Leider kommt er nur da zu Wort, wo der Berichterstatter des Theophilus seine Schrift exzerpiert. Die herkömmliche Anschauung war früher die, daß Lukas, der Verfasser der ganzen Apostelgeschichte, da, wo er Augenzeuge war, in erster Person rede, da wo er den Berichten dritter folge, auch in dritter Person spreche. Dann also wären Wirstücke und Erststücke von ein und demselben Autor, der nur seine Augenzeugenschaft jeweils durch Gebrauch der ersten Person andeutete. Wo er dabei war, sagt er wir, wo er nicht dabei war, sagt er Paulus oder

er oder sie. Immerhin wäre das eine seltsame Art sich einzuführen und sich zu verabschieden, wenn der Erzähler in dieser Weise jeweils den Kopf über das Wasser streckte, um durch Gebrauch der ersten Person anzudeuten, daß er von da an auch dabei gewesen sei und dann plötzlich wieder untertauchte, um an einer ganz anderen Stelle zu unserer Verwunderung wiederum mit seinem „wir“ zum Vorschein zu kommen. Auch ist es nicht richtig, daß der „Wir“-redner sich da nicht in der Gesellschaft des Apostels befand, wo die Apostelgeschichte in dritter Person berichtet. Bei dem letzten Aufenthalt in Milet war Lukas anwesend, denn bis Milet und von Milet weiterhin wird in erster Person erzählt. Dagegen die auch aus anderen Gründen verdächtige Rede zu Milet und die Begegnung mit den Presbytern von Ephesus, denen Paulus sein nahes Ende voraussagt, ein in sich nicht sehr glaublicher Abschnitt, ist kein Wirstück, obgleich Lukas sich bei Paulus befand. Die Annahme, Lukas sei abwesend, wo in dritter Person geredet wird, trifft also nicht zu. Aber auch das stilistische Verhältnis der Wirstücke zu den Erstücken spricht gegen diese Annahme, daß ein und derselbe Verfasser beide geschrieben habe. Die Zählung von Worten, die beiden Autoren gemein sind, kann gegen die total verschiedene Erzählungsweise und die Verschiedenheit des Stils im ganzen nicht in Betracht kommen. Hätte ein Autor diese seltsame stumme Art erwählt, sich einzuführen und sich zu verabschieden, so würde er doch das, was er persönlich erlebt hat, mit größerer Ausführlichkeit behandeln als das, was er nur vom Hörensagen kennt. Mein breit und weitschweifig sind vielmehr die Schilderungen der Erlebnisse des Petrus, die Gebete, Reden und Wundergeschichten, während die Erzählung der Wirstücke zwar genau und inhaltsreich, aber in den Worten sehr knapp und konzis erscheint. Der Verfasser hätte also den Raum sehr sparsam für das bemessen, was er selbst erlebt hat und hätte sich einer behaglichen Breite da ergeben, wo er das erzählt, was er

nicht so genau weiß. Ist das wahrscheinlich? Dazu ist die Sprache eine andere. Allerdings hat schon Zeller nachgewiesen, daß der Überarbeiter sich manchen Lieblingsausdruck der Wirquelle angeeignet und sich seine Art überhaupt zum Muster genommen hat. Dennoch ist auch manches Eigentümliche zu verzeichnen. Um nur einen ganz groben Buchstaben zu nennen, versteht der Verfasser der Erstücke unter *Asia* stets *Asia proconsularis*, während 27, 2 im letzten Wirstücke unter *Asia* Kleinasien oder auch der Weltteil Asien verstanden wird. Auch der Gebrauch des jüdischen Kalenders in den Wirstücken (20, 16; 27, 9) gehört zu diesen Besonderheiten. Bei der Annahme, Wirstücke und Erstücke rührten von demselben Erzähler, müßte der Geschichtsschreiber ein Reisebegleiter des Paulus sein. Allein der Berichterstatter für den hochgebietenden Theophilus lebte in einer späteren Zeit, für die die Vorgänge der apostolischen Epoche schon in einem sagenhaften Dämmerlichte lagen. Wo er das Wort nimmt, fängt die Welt der Wunder an. Engel erscheinen, himmlische Flammen und Stimmen von oben werden berichtet, Typen, denen wir schon im dritten Evangelium begegneten, kehren wieder, die unglaublichsten Mirakel, wie die Himmelfahrt, werden erzählt als ob es Alltagsereignisse wären. Hier also haben wir nicht den Unterschied von Selbsterlebtem und Mitteilungen von Zeitgenossen, sondern den Gegensatz von Geschichte und Sage oder freier Komposition. Auch aus anderen Gründen ist es unmöglich, den Inhalt der Erstücke auf einen Zeitgenossen Pauli zurückzuführen. Ein Christ des apostolischen Zeitalters hätte nicht meinen können, das Reden in Zungen sei ein Reden in fremden Sprachen gewesen. Er hätte nicht das Einhalten der Proselytengesetze auf den Beschluß eines Apostelkonzils zurückgeführt. Ein Schüler Pauli hätte gewußt, daß Paulus, der sich im Jahre 60 im Briefe an Philemon einen Greis nennt, im Jahre 36 kein Jüngling mehr war. Ein Schüler Pauli hätte von dem Zeitraum zwischen den Jahren 36

und 53 auch mehr zu berichten gewußt als drei Wundergeschichten und einen dürftigen Reiseabriß, er hätte von den „häufigen Todesgefahren, der fünfmaligen Geißelung, von den drei Schiffbrüchen, von den Gefahren auf Flüssen, den Gefahren unter Mördern, den Gefahren in Städten, den Gefahren in der Wüste, auf dem Meere, unter falschen Brüdern“, von denen der Apostel selbst 2. Kor. 11, 24 f. redet, mehr zu erzählen gehabt als der Verfasser der Apostelgeschichte zu berichten weiß. Ein Schüler des Apostels ist also der Verfasser überhaupt nicht, am wenigsten der Reisebegleiter, der die anschaulichen Wirstücke geschrieben hat. Er ist vielmehr ein Mann, für den die Ereignisse schon in einer beträchtlichen Entfernung liegen und hat das Wir und Uns einfach aus seiner Quelle übernommen. Aber warum hat er es nur stellenweise beibehalten und nicht überall? Manche Kritiker meinen, er habe das Wir stehen lassen aus Mangel an stilistischer Bildung. Man beruft sich dafür auf ähnliche Erscheinungen in den Geschichtsbüchern des Alten Testaments, in denen die erste Person plötzlich und unvermittelt auftritt, weil sie aus einer älteren Quelle mechanisch abgeschrieben wurde, was bekanntlich in den Büchern Esra, Nehemia und Tobit der Fall ist und dort die Benutzung einer älteren Quelle beweist. Oder man bezieht sich auf verwandte Erscheinungen bei mittelalterlichen Chronisten. Allein alle diese Beispiele gehören viel roheren Stufen der Literatur an, während der Verfasser schon in seinem Prolog zum dritten Evangelium ein viel entwickelteres schriftstellerisches Bewußtsein verrät und namentlich ein sehr gewandter Stilist ist. Die Ursache, warum er dennoch die erste Person in diesen Stücken stehen ließ, können wir darum nur in seiner Freude an der Unmittelbarkeit dieser Berichte sehen. Leider ging dieselbe nicht so weit, die Quelle unverändert seinem Buche einzuverleiben und auf eigene Zusätze zu verzichten. In der Erzählung des Aufenthalts in Philippi (16, 24–34) ist die Geschichte von Pauli Einkerkierung und wunderbarer

Befreiung aus dem Gefängnis offenbar Einschaltung von der Hand des Bearbeiters, denn 16, 35 schließt sich eng an 16, 23 an. Daß Paulus in den paar Nachtstunden, die dazwischen liegen, den Wärter mit seiner ganzen Familie bekehrt und getauft habe, ist ebenso unglaublich wie ein Erdbeben, das die Gefangenen so schüttelt, daß ihnen die Ketten abfallen. Hier hat also der Überarbeiter seine so glaubhafte Quelle mit eigenen Erfindungen belastet, um seinem hohen Gönner nahe zu legen, welcher Mann Gottes Paulus war, den die Judaisten so gröblich verlästern. Bei den Ereignissen in Thessalonich heißt es 17, 5: „Und sie traten vor das Haus des Jason.“ Da Jason aber vorher nicht erwähnt wurde, ist der Bericht offenbar ein Exzerpt aus einer umfassenderen Quelle. Ebenso ist die Erzählung von den Verhandlungen vor dem Prokonsul in Korinth höchst fragmentarisch. Wenn der Bearbeiter also seine Quelle abkürzt, kann sie ihm auch schon für frühere Abschnitte vorgelegen haben. Jedenfalls hat sie nicht so begonnen wie die Wirstücke in der Apostelgeschichte. Dieser Anfang (16, 10) lautet: „Da Paulus das Gesicht gesehen hatte, trachteten wir alsbald nach Macedonien zu kommen, indem wir miteinander überzeugt waren, daß Gottes Ruf an uns ergangen sei.“ Schon Dewette hat dazu die Bemerkung gemacht, daß so nur jemand reden konnte, der schon längere Zeit in der Gesellschaft des Apostels sich befand und zur Teilnahme an den Beratungen befugt war. Daß die Wirquelle also in eine frühere Epoche zurückreichte, ist schon nach diesen Eingangsworten sicher. Nun gibt es aber eine Überlieferung der Apostelgeschichte, in der das „Wir“ schon sehr früh vorkommt. Apostelgeschichte 11, 28, wo von dem Besuch der jerusalemischen Propheten in Antiochien die Rede ist und Agab die Hungersnot unter Claudius weissagt, deren auch der Eschatologe und der Apokalyptiker gedenken, lautet in dem rezipierten Text: „In denselben Tagen kamen von Jerusalem Propheten nach Antiochien, es er-

hob sich aber einer von ihnen mit Namen Agab.“ Vor der Erwähnung des Agab hat nun Codex D die Worte: „Es war aber eine große Freude, und da wir versammelt waren, stand Agab auf.“ Augustin hat diese Lesart gekannt und zitiert den Vers (de sermone domini, 2, 57) nach D. Wir sehen daraus, daß das Buch des Lukas, das dem römischen Bearbeiter vorlag, bis in die antiochenische Zeit zurückreichte. Die bei Eusebius überlieferte Annahme, daß der Arzt Lukas aus Antiochien stamme, wird mit dieser Lesart begründet¹⁾.

Die Hauptquelle, die der Berichterstatter des hochgebietenden Theophilus für das Leben des Apostels Paulus verwendete, waren eben diese Aufzeichnungen des Lukas. Dieselben erstreckten sich von den Anfängen des Paulus in

¹⁾ Der Philologe Blaß hat zuerst die Tatsache zu voller Geltung gebracht, daß neben dem rezipierten Texte der Apostelgeschichte ein durch Irenäus und Codex D repräsentierter vollerer Text verbreitet war. Auch da, wo die Apostelgeschichte die Wirquelle direkt wiedergibt, hat dieser Text zuweilen genauere Angaben. In 20, 15 erwähnt er hinter Patara noch Myra; dann heißt es: „Wir blieben in Trogilia.“ Zu 28, 16 wird vermerkt: „Der Hauptmann übergab die Gefangenen an den Stratopedarchen.“ Bei 5, 35 hat diese Überlieferung: „Gamaliel sprach zu den Obersten und Besitzern.“ In 12, 10 heißt es von Petrus und seinem Engel: „Sie stiegen die sieben Stufen hinab und durchschritten die eiserne Tür, die zur Stadt führt.“ Der Rapport des Nysias lautet 23, 29: „Ich fand, daß dieser wegen Streitfragen ihres Gesetzes verklagt würde, aber keine Tod oder Gefängnis verdienende Anklage hätte.“ Manches wird hier ursprünglicher sein als unser rezipierter Text, aber wenn Gamaliel von den Christen sagt: „Ihr werdet sie nicht vernichten können, weder ihr, noch Kaiser, noch Tyrannen,“ so sehen wir, daß diese Ausgabe der Apostelgeschichte, so gut wie die unsere, spätere Zusätze erfahren hat. Auch die Neubearbeitung der Dekrete von Jerusalem mit ihrer Umdeutung des Blutgenusses in Mord und der Weglassung des Verbots von Ersttötem, deutet eher auf eine spätere als eine ältere Überlieferung. Immerhin zeigen diese Varianten, daß die Fortpflanzung des Textes noch lange auch Änderungen mit sich führte. Jülicher, Einleitung, S. 413. Vgl. auch Clemen, Paulus, sein Leben und Wirken. 1904.

Antiochien bis zu seiner Haft in Rom und aus diesem Memoirenwerke hat der Referent die Nachrichten über die Reisen des Paulus entnommen; Orte und Zeitdauer der verschiedenen Missionen sind ihm wohl dorthier zugekommen.

Es fragt sich nun aber, ob die Apostelgeschichte nicht noch andere Quellen benutzte, da die Wirstücke kaum mehr als ein Zehntel des ganzen Buchs ausmachen und der Verfasser, wie er wenigstens im Eingang zum dritten Evangelium sagt, gewohnt war, alle Quellen beizuziehen, die er aufreiben konnte. Die Apostelgeschichte führt auch selbst als solche urkundliche Überlieferungen Synodalbeschlüsse und militärische Rapporte, Reden im Tempel und im Synedrium, an offenen Plätzen und in Synagogen auf. Aber so gewiß der Verfasser seinen Brief der Gemeinde zu Jerusalem an die Diasporagemeinden in Kleinasien (15, 23—29) oder das Schreiben des Claudius Lysias (23, 26 f.) an den Prokurator Felix als echte Urkunden angesehen wissen will, so unwahrscheinlich ist es, daß ein im Stil der späteren Synodalschreiben redigiertes Schriftstück oder ein nur in den Korpsakten zu Cäsarea aufzufindender Militärreport ihm in Rom zur Verfügung stand und ebensowenig ist anzunehmen, daß er für die Reden eines Petrus oder Gamaliel über schriftliche Protokolle verfügte. Gerade die Dekrete der Apostelsynode zeigen, daß der Verfasser entweder die früheren Gebräuche der Kirche schon in das apostolische Zeitalter zurückverlegte, oder daß er, wie Baur meinte, auf ein solches billiges Abkommen zwischen beiden Parteien den Frieden zwischen Heidenchristen und Judenchristen in seiner eigenen Kirche begründen wollte. Daß zwei Parteien in der apostolischen Kirche miteinander stritten, kann er nicht leugnen, er gibt darum, meint Baur, Dogmata an, auf die man sich verständigt habe. Nun sind diese Dogmata aber nirgends in den paulinischen Briefen nachweisbar und Paulus gibt über den Genuß von Opferfleisch ganz andere Vorschriften als diese Dogmata sie enthalten, die er in seinen Gemeinden, nach Er-

zählung der Apostelgeschichte, verkündet haben soll. Diese Dogmata sind also kein Urkundenstück, sondern eine Komposition des Verfassers, der die kirchlichen Einrichtungen seiner Zeit auf ausdrückliche Vorschriften einer Apostelsynode zurückführt.

Eine andere Quellschrift glaubte de Wette in Kap. 13 und 14 zu entdecken, wofür er den neu einsetzenden Anfang und den abgerundeten Inhalt dieses Reiseberichts geltend macht. Die Apostelgeschichte hatte 12, 25 zuletzt erzählt, daß Barnabas und Saulus nach Jerusalem gegangen seien, um die durch Hungersnot bedrängte Muttergemeinde zu unterstützen. Dann fährt Kap. 13, 1 fort, als ob sie den Leser mit ganz neuen Personen bekannt machen müsse: „Es waren aber zu Antiochien in der dortigen Gemeinde etliche Propheten und Lehrer, Barnabas und Simeon, zubenannt Niger und Lucius der Cyrenäer und Menahem, der Milchbruder des Herodes und Saulus.“ — Barnabas und Saulus werden also gleichsam von neuem vorgestellt, was den Gedanken nahe legt, der Bearbeiter folge hier einer neuen Quelle, ohne sie mit seiner eigenen vorangegangenen Erzählung auszugleichen. Da auch an andern Stellen derlei Unebenheiten auffallen, ist es allerdings wahrscheinlich, daß der Verfasser hier eine weitere Schrift benutzte, aber er hat dieselbe doch so umgegossen, daß sie ein Teil seiner eigenen Arbeit geworden ist. Man gibt auch allgemein die vollständige Identität des Sprachcharakters zu. Es sind die stereotypen Ausdrücke des Apostelgeschichtschreibers, die auch Kap. 13 und 14 wiederkehren. Der Heilige Geist redet zu den Gläubigen, die Ältesten legen den Brüdern die Hände auf, sie verkündigen das Wort in den Schulen der Juden. Paulus ist, wie Stephanus, voll des Heiligen Geistes, Elymas wird blind auf eine Zeitlang, wie Paulus bei Damaskus. Die Szenerie bei der Bestrafung des Elymas entspricht ganz der bei der Bestrafung des Ananias und der Saphira. Die Reisebeschreibung wird, wie in allen Abschnitten, die nicht in

erster Person reden, abgetan mit den üblichen fahlen Redewendungen, „da sie heraufgezogen waren, da sie heruntergezogen waren, da sie durchgezogen waren.“ Namentlich aber lauten die Reden des Paulus an die Männer und Brüder zu Antiochien, just so wie die Reden des Stephanus und Petrus an die Männer und Brüder zu Jerusalem. Dazu ist einer der eigensten Grundgedanken des Apostelgeschichtsschreibers gerade in diesem Abschnitt zur Darstellung gekommen, der nämlich, daß es der Juden Schuld sei, wenn die Heiden statt ihrer in das Reich eintraten. Als die Juden zu Antiochien das Evangelium verwerfen, sagt Paulus: „Euch mußte zuerst das Wort gesagt werden, da ihr es von euch stoßt, so wenden wir uns zu den Heiden.“ Das ist aber eine Praxis, die die Apostelgeschichte ebenso in Macedonien, Griechenland und Rom den Apostel befolgen läßt. Die eigentliche Pointe der Kap. 13 und 14 gehört mithin dem Verfasser an. Auch ist nicht glaublich, daß eine ältere Quelle von der langjährigen Wirksamkeit Pauli in Kleinasien einen so dürftigen Bericht gegeben haben soll. Kap. 13 und 14 lassen den Apostel in einem Jahre Cyprien, Pamphylien, Pisidien und Lykaonien bestellen. Allein der Apostel reiste nicht wie ein Engländer, sondern wie ein Missionar. Er nahm Arbeit, er verweilte, wie seine Bücher zeigen, Monate und Jahre an den Orten, wo er Gemeinden gestiftet hatte, er siedelte sich an und verwilligte bald dieser, bald jener Gemeinde einen längeren Besuch. Von dieser stillen, dauernden Wirksamkeit, wie sie die Briefe bezeugen, ist hier keine Rede, sondern wir haben für die Gebiete, in denen Paulus nach Gal. 2, 1 vierzehn Jahre gelebt hat, wie er selbst berichtet, eine einmalige Reise, die eine Linie von 100 Meilen beschreibe und die mit den angegebenen Aufenthalten kaum ein Jahr in Anspruch genommen haben könnte. Hat also Paulus wirklich diese Gebiete in so kurzer Frist bestellt, dann sind wir über dreizehn Jahre seines Lebens ganz im Dunkel. Von einem Jahre erfahren wir einen unerhörten

Siegeszug durch ein Gebiet von 100 Meilen, von den übrigen nichts. Wahrscheinlicher ist doch, daß Paulus auf die Provinzen Cypern, Pamphylien und Galatien einen entsprechenden Teil der vierzehn Jahre verwandte, die zwischen seiner ersten und zweiten Reise nach Jerusalem liegen und dann war es der Verfasser, der die erhaltenen Erinnerungen in den Rahmen eines Reiseberichts fügte, genau so, wie er in seinem Evangelium allen noch übrigen Stoff in der letzten Reise Jesu unterbringt, „da Jesus sein Angesicht gewendet hatte, nach Jerusalem zu ziehen“. Ähnlich hat er hier die ihm bekannten Erzählungen in den Rahmen eines Reiseberichts gespannt. Daß ein solcher summarischer und nichts weniger als sorgsamer Bericht nicht auf einen Augenzeugen und einen Reisebegleiter Pauli, sondern auf einen späteren Bearbeiter älterer Schriften oder Überlieferungen deutet, ist klar. Diesem Bearbeiter war es um eine eingehende Darstellung dieser für seine Zwecke gleichgültigen Tatsachen gar nicht zu tun; zu der Information seines hochgebietenden Gönners genügte eine flüchtige Übersicht. Das Itinerarium des Lukas, das ihm vorlag, mag ihn beeinflusst haben, wenn er eine kleinasiatische, eine macedonisch-griechische, eine ephesinische Periode deutlich abgrenzt, die wir die erste, zweite und dritte Missionsreise des Apostels zu nennen pflegen; da Paulus aber sein Leben lang unterwegs war, ist eine solche Abgrenzung in drei Reisen dennoch willkürlich, denn das ganze Leben des Apostels war Reisen und Wandern.

Der Apostelgeschichtsschreiber hat aus seiner Quelle nur Reisen des Paulus exzerpiert, doch lassen selbst die dürftigen Auszüge, die er gibt, erkennen, daß das Buch des Lukas nicht nur Reiseberichte, sondern auch Beschreibungen der Tätigkeit Pauli an den einzelnen Stationen enthalten hat. Zunächst wird sich annehmen lassen, daß die Angaben über den Aufenthalt Pauli in jeder Landschaft, $1\frac{1}{2}$ Jahre in Korinth, $2\frac{1}{2}$ in Ephesus, 2 in Cäsarea, doch wohl dieser Quelle entstammen. Auch sind Spuren

vorhanden, daß der Verfasser nicht komponierte, sondern exzerpierte. Reiseberichte wie der 16, 6: „Sie zogen durch Phrygien und das galatische Land, weil ihnen vom Geist gewehrt wurde, das Wort in Asien zu reden. Da sie aber nach Mysien kamen, versuchten sie nach Bithynien zu reisen“ — sind Resapitulationen. Solche summarische Berichte schöpft man nicht aus der Tradition, sondern wir haben hier ein flüchtiges Exzerpt, das über Dinge, die nicht dem Zwecke des Buches dienen, rasch hinweg geht. Deutlich tritt diese exzerpierende Methode hervor bei der Erzählung von Pauli Tätigkeit in Ephesus (19, 14). Es heißt dort: „Es unterfingen sich etliche Beschwörer, den Namen des Herrn Jesus zu nennen über die, so böse Geister hatten, indem sie sagten: ‚Ich beschwöre euch bei Jesus, den Paulus predigt.‘ Es waren aber sieben Söhne des jüdischen Hohenpriesters Skeuas, die solches taten. Es antwortete aber der böse Geist usw. und überwältigte beide.“ Aus den bösen Geistern im Eingang ist jetzt ein böser Geist geworden und aus den sieben Söhnen, Vers 14 „die beiden“. Auch hier also haben wir ein sehr ungenaues Exzerpt vor uns. Daß Paulus Stürme bestand, die ihm das Bild eingeben, er habe mit wilden Tieren gekämpft zu Ephesus, daß er bei dieser oder einer späteren Gelegenheit in Ephesus verhaftet wurde, daß er mit anderen Christen gefangen saß, daß Aquila und Priscilla an seine Rettung ihr eigenes Leben wagten, das alles wissen wir aus dem Römerbriefe und dem zweiten Korintherbriefe. Der Verfasser der Apostelgeschichte hatte darüber in der Quelle, die er so dürftig auszieht, sicher die genauesten Nachrichten, aber er schiebt sie beiseite, da sie seinem Zwecke der Verherrlichung der Gemeinde nicht dienten und es nicht geraten schien, dem vornehmen Römer, für den er schreibt, den Apostel als einen von der Polizei verfolgten, immer wieder eingesperrten und abgeschobenen Landfahrer zu schildern. Die Verhaftung Pauli in Ephesus verschweigt er darum; Asiarchen und Ratschreiber ergreifen für Paulus

Partei und der Apostel scheidet von Ephesus in Fried und Freud. Von der „Drangsal über Vermögen“, bei der der Apostel sich selbst das Todesurteil sprach, hätten wir keine Ahnung, besäßen wir nicht in 2. Kor. 1, 8 ff. Pauli eigenen Bericht, den der Verfasser auch besaß. Seine Apostelgeschichte unterschlägt ihn, weil der hochgebietende Theophilus nicht erfahren sollte, wie der größte Apostel der Kirche mit der Obrigkeit zerfallen war und von Gefängnis zu Gefängnis wanderte oder von Ort zu Ort abgeschoben ward. Die Mißhandlungen durch die Juden erzählt er, die durch römische Obrigkeiten nicht. Auch die inneren Zerwürfnisse in der christlichen Gemeinde von Ephesus, bei denen Paulus sogar in persönlicher Gefahr war durch falsche Brüder, brauchte der hochgebietende Theophilus nicht zu erfahren. Der Verfasser wollte ein Friedensbild zeichnen, nicht eine Geschichte ärgerlicher Händel entrollen. Dieser Tendenz sind die wertvollsten Nachrichten zum Opfer gefallen. Kennen muß der Geschichtschreiber diese Ereignisse, die er verschweigt, denn er hatte Pauli Briefe. So setzt act. 9, 19—30 die Kenntnis von Gal. 1, 13—17, act. 15 die von Gal. 2, act. 9, 25 die von 2. Kor. 11, 32 voraus. Der Verfasser legt der Erzählung von Pauli Flucht aus Damaskus den Bericht des zweiten Korintherbriefs, den Verhandlungen des Apostelkonzils die Notizen des Galaterbriefs zugrunde. Freilich ist er ein zu gewiegter Schriftsteller, als daß man dem Verhältnis zu allen seinen Quellen auf die Spur kommen könnte. Bestreitet man doch neustens sogar, daß er die paulinischen Briefe gekannt habe, um ihn von dem Vorwurf tendenziöser Verschweigungen zu entlasten. Aber ein Pauliner, der das paulinische dritte Evangelium verfaßte, ohne die paulinischen Briefe zu kennen, ist uns eine zu paradoxe Größe. Hätten wir nicht die paulinischen Briefe, so würden wir durch die Apostelgeschichte uns ein grundfalsches Bild des Apostels Paulus aufreden lassen. Wie gewalttätig dieser Autor mit seinen Quellen zu verfahren pflegt, wissen wir ja aus seinem

Evangelium, in dem er Jesum zuerst in Nazareth auftreten läßt, den größten Teil der galiläischen Erlebnisse auf die Reise Jesu nach Jerusalem verlegt und dem Berichte des Markus die Himmelfahrt hinzufügt. Eine solche willkürliche Umbildung der geschichtlichen Wahrheit würde natürlich den Verfasser noch schwerer belasten, wenn er nicht aus einer im Laufe des Jahrhunderts erwachsenen Legende schöpfte, sondern selbst ein Reisebegleiter des Paulus gewesen wäre. Dann würde er Dinge erzählen, die er selbst erlebte, also besser wissen mußte, aber absichtlich anders darstellte. Dann wäre er nicht ein leichtgläubiger Schriftsteller, sondern, wie man ihn genannt hat, „ein Fabulant“. Schreibt er erst im zweiten Jahrhundert, so ist es möglich, daß er berichtet, was ihm selbst berichtet wurde. Doch ist er auch in diesem Falle ein sehr willkürlicher Referent, den man streng zu kontrollieren alle Ursache hat. So gut er ein Synodalprotokoll oder einen Militärapparat selbst komponierte, so gut kann er auch ein Strafwunder auf Cypern, eine Apotheose des Paulus und Barnabas zu Nystra, ein Erdbeben zu Philippi erfunden haben.

Daß der Verfasser der Geschichte der Himmelfahrt und der Verfasser der Geschichte des Schiffbruchs Pauli ein und derselbe Erzähler sei, will man mit der Übereinstimmung der Sprache beweisen. Aber Jülicher protestiert mit Recht gegen Kritiker, „die die schwersten Probleme der Literaturgeschichte meinen mit Hilfe von Wortregistern lösen zu können“ und erklärt den Versuch, den Verfasser der Wirstücke und den des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte für dieselbe Person auszugeben, einfach für „aben- teuerlich“¹⁾.

Daraus, daß im ersten Teil der Apostelgeschichte die Gestalt des Petrus besonders hervortritt, während von Kapitel 13 an die Erzählung sich um Paulus dreht, hat

¹⁾ Jülicher, Einleitung, S. 404 und 406.

man schließen wollen, daß die ersten zwölf Kapitel der Apostelgeschichte aus einer Petrusquelle stammten, Kapitel 13—28 dagegen aus der Denkschrift des Lukas, die der Verfasser in den Wirstücken wörtlich wiedergibt, in den anderen Teilen frei bearbeitet. Im allgemeinen wird man dieses Urteil unterschreiben können, weil es ein rein analytisches ist. Wenn der Verfasser nach Quellen arbeitete, entstammt der erste Teil seines Buches einer Petrusquelle oder mindestens einer Schrift mit überwiegend jerusalemitischem Material. Was man aber von bestimmteren Spuren dieser Petrusquelle entdecken wollte, ist sehr fragwürdiger Natur. Man sagt, der erste Teil des Buches verrate den Gebrauch einer aramäischen oder mindestens judengriechischen Quelle durch hebraisierende Sprache; aber Hebraismen kommen auch im zweiten Teile vor und die, die sich dort nicht finden, finden sich im dritten Evangelium, so daß etwas Sicheres für die Beschaffenheit der Petrusquelle daraus nicht erschlossen werden kann, da der Verfasser selbst seine Erzählungsweise an der griechischen Bibel gebildet hat und diese nachahmt. Unwahrscheinlich aber ist es nicht, daß dem Geschichtsschreiber für seine Schilderung der Gemeinde in Jerusalem schriftliche Quellen vorgelegen haben, die zum Teile den erzählten Ereignissen noch ziemlich nahe standen. Zu solchen aus einer guten Quelle geschöpften Nachrichten rechnen wir die sehr wahrscheinliche Schätzung der ersten Gemeinde auf 120 Köpfe, die Namen der für Judas vorgeschlagenen Ersatzmänner, die Mitteilung über die Liegenschaftschenkungen des Barnabas, über die Mutter des Johannes Markus und ihr gastfreies Haus, die Namen der sieben Armenpfleger, das Haus des Gerbers Simon am Strande von Joppe und ähnliche Notizen, die den Eindruck machen, aus älteren Aufzeichnungen entnommen zu sein. Aus dem Reichtum an solchen speziellen Erinnerungen geht hervor, daß ein Teil dieser Quellen den Ereignissen noch ganz nahe stand, denn solche Einzelnotizen stammen schwerlich aus der mündlichen

Tradition, und sie selbst zu erfinden hatte der Bearbeiter kein Interesse. Auch erklären sich die Wiederholungen und Unebenheiten der Erzählung am einfachsten aus dem Zusammenschweißen mehrerer Vorlagen. So ist es bei der Mitteilung des Verfassers über die Flucht der Freunde des Stephanus und die weiteren Schicksale der Hellenisten 11, 19 f. wahrscheinlich, daß dieselbe einer schriftlichen Quelle entnommen ist, und der neue Anfang 13, 1 ff. wird sich ähnlich erklären. Auch die Stephanusrede, die ihre geschichtlichen Ausführungen so unerwartet abbricht, ist vielleicht nur Exzerpt einer älteren Darstellung der jerusalemischen Vorgänge. Steck und andere haben die Meinung vertreten, daß die Stephanusrede der Ansprache des Josephus (Bell. 5; 9, 4) nachgebildet sei, die dieser auf Befehl des Titus an die belagerten Juden richten mußte und die gleichfalls die Geschichte Israels von Abraham an rekapituliert. Dafür, daß die Geschichte von Ananias und Sapphira einer Quelle entnommen und nicht von dem Verfasser der Apostelgeschichte komponiert sei, hat Johannes Weiß geltend gemacht, daß sie nicht den Tendenzen des Verfassers sich beuge, sondern mit seinem eigenen sozialen Standpunkte eher in Widerspruch stehe¹⁾. Auch die Erzählungen über Philippus hat der Verfasser gewiß nicht geschaffen, da sie weder der Verherrlichung des Petrus und Paulus dienen, noch der Erzählung weiter helfen, sondern in einer seiner Quellen vorgefunden. Die Spuren der benutzten Quellen sind aber zu trümmerhaft, um sie für größere Strecken zu verfolgen. Daran aber zweifelt heute niemand mehr, daß wir es nicht bloß mit einem Buche des Lukas und seinem Überarbeiter, sondern mit mehreren Quellen zu tun haben, die der dienstbeflissene Berichterstatter des hochgebietenden Theophilus ausschrieb.

Aus einem von Eusebius (K. G. 4, 21) mitgeteilten

¹⁾ Joh. Weiß, Über die Absicht und den literarischen Charakter der Apostelgeschichte. Göttingen, 1897.

Briefe des Dionysius von Korinth ersehen wir, daß um 170 die Meinung bereits durchgedrungen war, Petrus habe gemeinsam mit Paulus das Christentum in Korinth und Rom gepflanzt und beide Apostel hätten gemeinsam in Rom den Märtyrertod gefunden. Diese Sage von einem gemeinsamen Wirken des Petrus und Paulus in Rom ist der wesentliche Inhalt jener Quellschriften der Clementinen und apokryphen Apostelgeschichten, die wir bereits besprochen haben¹⁾, unter denen namentlich „die Taten des Petrus“ dafür galten, dem Verfasser der Apostelgeschichte zur Quelle gedient zu haben. Daß die Apostelgeschichte diesem Schriftenkreise nahe stand und ihn benutzte ist namentlich von Lipsius und Volkmar behauptet worden. Beteiligung des Petrus an der Stiftung der Gemeinden in Korinth und Rom lehnt der Verfasser der Apostelgeschichte noch ab, dazu ist er doch zu sehr Pauliner, aber einige Züge seiner Erzählung deuten allerdings auf seine Bekanntschaft mit dieser Literatur. Da in dem Abschnitt über Simon Magus die Bekanntschaft des Apostelgeschichtsschreibers mit jenen Paulus feindlichen Schriften zutage tritt, ist es sogar wahrscheinlich, daß er aus solchen Apokryphen einen Teil seiner Nachrichten über die Geschichte der zwölf Apostel in Jerusalem geschöpft hat. Aber nur in seinen Nachrichten über Paulus können wir seine Mitteilungen kontrollieren. In den clementinischen Homilien (2, 16. 17) ist der Überlieferung über den Magier die Wendung gegeben, daß „der feindselige Mensch“ überall Unkraut unter den guten Samen gesät habe, so daß Petrus ihm von Station zu Station nachreisen mußte, um sein Wirken unschädlich zu machen²⁾. Da Pauli Kollektenreise von den Judaisiten als Versuch gedeutet wurde, die Anerkennung seines Apostolats mit Geld zu erkaufen, über-

¹⁾ Vgl. oben S. 32 ff.

²⁾ Vgl. Lipsius, Die Quellen der römischen Petrusage. Haus-rath, Neutestamentliche Zeitgeschichte, 4, 134 ff.

trägt der Apostelgeschichtsschreiber diesen Zug auf den Magier Simon, beweist aber eben dadurch, daß er solche Schmähschriften gegen Paulus kannte und das Andenken des Apostels von solchen Vorwürfen reinigen wollte, indem er sie auf den Magier überträgt, den er als andere Person neben Paulus stellt¹⁾. Urbild und Zerrbild haben also gesonderte Existenz gewonnen, aber dieser Simon der Apostelgeschichte hat noch immer etwas von dem Paulus an sich, den er in der judaistischen Literatur vorstellt. Anfänglich befehrt sich der Simon der Apostelgeschichte und läßt sich taufen, dann aber will er selbst den Apostel spielen. Der Vorwurf der Apostelgeschichte gegen Simon, daß sein Herz nicht gerade sei vor Gott, erinnert deutlich an die Vorwürfe, die 2. Kor. 12, 16 die Judaisten gegen Paulus erheben. Die Beziehung auf die Kollekte des Paulus ist sehr wahrscheinlich und die Art, wie dieser Simon (Apg. 8, 24) zu Kreuz kriecht und um die Fürbitte der Apostel bittet, hat viel Ähnlichkeit mit der Schilderung des Simon in den Clementinen, der stets zwischen fecker Polemik und kläglichem Widerruf hin- und herschwankt. Bekannt hat der Verfasser also jene Parteischriften, in denen Paulus als Simon Magus verlästert wurde, er macht sie aber unschädlich, indem er Paulus und Simon deutlich als zwei verschiedene Personen auseinanderhält, damit sein Gönner sich nicht durch die judaistischen Lasterbücher an Paulus irre machen lasse. Was jene von Simon Magus erzählen, geht den Apostel nicht an. Nach Analogie dieses Verfahrens haben manche vermutet, das ursprüngliche Subjekt des Magiers Elymas sei gleichfalls Paulus gewesen, der in Damaskus blind wurde „auf eine Zeitlang“. Ursprünglich in den judaistischen Schmähschriften von Paulus erzählt, diente die Geschichte, auf Elymas übertragen, dem Verfasser der Apostelgeschichte zur Illustration

¹⁾ Vgl. Clemen, Paulus I, 331 ff. über die apokryphen Apostelgeschichten.

der Erlebnisse Pauli auf Cypern. Die Apostelgeschichte hätte also die judaistische Darstellung nicht nur bekämpft, sondern teilweise auch zur Ausschmückung ihrer eigenen Erzählung verwertet. Daß die Apostelgeschichte im Widerspruch mit dem Galaterbriefe, den Paulus unmittelbar nach seiner Befehrung nach Jerusalem eilen läßt, daß Paulus in Cäsarea vor Felix, Festus und Agrippa Reden hält, soll nach Lipsius gleichfalls aus den Erzählungen der Petruslegende zu erklären sein, die solches von ihrem Simon Magus berichtet. Um Paulus von dem Magier Simon möglichst deutlich zu unterscheiden, wäre er in der Apostelgeschichte als heftiger Gegner aller Magie und ihrer Zauberbücher geschildert. Den Streit des Paulus mit Petrus in Antiochien, den die Judaisten in allen ihren Schriften breitschlagen, übergeht die Apostelgeschichte völlig, und gerade weil jene Paulus und Petrus zu Todfeinden machen, übertreibt der Apostelgeschichtsschreiber nach der anderen Seite, indem er eine intime Freundschaft zwischen Paulus und der Urgemeinde behauptet, die nach Ausweis der Briefe niemals bestand. Nicht alle diese Kombinationen sind gleich überzeugend, doch ist nicht unwahrscheinlich, daß die geschichtswidrige Erfindung einer schroffen Feindschaft des Paulus mit den Uraposteln in den judaistischen Lästerschriften den Apostelgeschichtsschreiber veranlaßte, die Freundschaft des Petrus und der Zwölfe mit Paulus um so mehr hervorzuheben. Er macht die Jerusalemiten und den Tarser zu engen Verbündeten und intimen Freunden, die Clementinen machen sie zu erbitterten Feinden, aber weder diese noch jene Meinung hält den paulinischen Briefen gegenüber Stich. Sollen wir nun nach diesem Verfahren das Verhältnis des Verfassers zu seinen Quellen, die wir nicht in der von ihm benutzten Gestalt kennen, einschätzen, so werden wir gestehen müssen, ein sicheres Urtheil darüber, was Quelle, was Sage, was tendenziöse Erfindung des Autors sei, ist unmöglich, doch wird man annehmen dürfen, daß das Christentum der Urgemeinde dem der galatischen und

torinthischen Gemeinden ähnlicher sah als den Idealbildern der Apostelgeschichte und wir würden auch hier dem Verfasser alle seine Wunderheilungen, Offenbarungsträume und Engelererscheinungen schenken, hätte er uns eine wortgetreue Abschrift seiner Quellen erhalten, statt sie in usum Theophili zu verschönern. Daß der Versuch der Gütergemeinschaft zu starken Zerwürfissen führte, läßt auch die sonst alles idealisierende Darstellung der Apostelgeschichte erkennen, aber auf das unerfreuliche Detail läßt sich der Historiker lieber nicht ein.

Klarer als diese verwickelte Frage liegt die nach dem Verhältnisse des Apostelgeschichtsschreibers zu den Büchern des Josephus. Die Bekanntschaft desselben mit dem jüdischen Historiker wurde lange bestritten, da man es eines neutestamentlichen Autors für unwürdig hielt, sich aus profanen Schriften zu informieren. Die Ablehnung widerspricht aber dem Augenschein. Schon das Vorwort zum dritten Evangelium zeigt große Verwandtschaft mit den Einleitungen des Josephus zu seinen verschiedenen Büchern. Die Angaben über die Schätzung des Quirinius stammen aus Josephus (Bell. 2; 8, 1. Ant. 18; 1, 1) und daß der dritte Evangelist die Taufbewegung viel ausführlicher schildert als die beiden andern Synoptiker, ist wohl auch seiner Bekanntschaft mit der Erzählung des Josephus (Ant. 18; 5, 2) zu danken. Daß der Verfasser sich an mehreren Stellen in betreff der jüdischen Geschichte aus der Archäologie des Josephus Rat holt, kann als erwiesen gelten¹⁾. Wenn er beispielsweise die Zeit der Richter auf 450 Jahre berechnet (vgl. 13, 20), so weiß er das nicht aus der LXX, sondern aus den Antiquitäten des Josephus (8; 3, 1). Die griechische Bibel (1. Kön. 6, 1) bietet eine andere Zahl, nämlich 433 Jahre. Daß Saul

¹⁾ Vgl. Max Krentel, Josephus und Lukas, Leipzig 1894. Holzmann, Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie von Hilgenfeld. Jahrgang 16, S. 85 ff.

40 Jahre regierte, steht bei Josephus (Ant. 6; 14, 9), sonst nirgends. Die Geschichte der Himmelfahrt Jesu, die er allein erzählt, hat er dem wunderbaren Ende des Moses nachgebildet, das Josephus (Ant. 4; 8, 48) ihm darbot. Daß Gamaliel in seiner Rede den Judas Gaulanites nach Theudas setzt, kommt daher, daß der Apostelgeschichtsschreiber in Josephus' Antiquitäten (20; 1, 2) ihre Namen in dieser Folge beisammen las. Überhaupt aber hat er sich über die Zeitgeschichte des Paulus aus Josephus orientiert. Die sämtlichen Personen, die er auftreten läßt, werden auch bei Josephus erwähnt. Hannas, Kaiaphas, Gamaliel, Ananias Nebedai, Simon Magus, der Ägypter, der im Jahre 59 Jerusalem einnehmen wollte, Herodes Agrippa und seine Schwestern Bernike, Drusilla usw. sind ihm von Josephus an die Hand gegeben, wie die Art beweist, in der er sie schildert. Seine Erzählung des Todes des Herodes Agrippa ist nur eine Übersetzung des Josephus ins Christliche, gerade so, wie des Knaben Josephus Unterhaltung mit den Schriftgelehrten ihm zu der Erzählung von Jesus im Tempel verholsten haben dürfte. Daß Hannas und Kaiaphas gleichzeitig Hohepriester gewesen seien, ist ein Irrtum, auf den er dadurch geriet, daß Josephus den Hannas auch unter Kaiaphas' Pontificat als den eigentlichen Führer der Priesterschaft schildert. Von Ananias Nebedai sagt Josephus (Ant. 20, 9, 2), seine Knechte hätten sich nicht enthalten, das Volk zu schlagen. So berichtet die Apostelgeschichte, Ananias habe Paulus auf den Mund schlagen lassen, wofür ihn der Apostel eine übertünchte Wand schilt. Josephus berichtet, dieser Ananias habe mit den Sikariern konspiriert und ihnen Opfer bald abgekauft, bald in die Hand geliefert; ähnlich erzählt die Apostelgeschichte, Ananias habe den Sikariern Gelegenheit geben wollen, den Apostel auf dem Wege zum Verhör zu ermorden. Von Drusilla erzählt Josephus, sie sei wegen des Felix ihrem Mann durchgegangen, die Apostelgeschichte läßt darum Paulus eine Rede an das saubere Paar halten,

die von der Keuschheit, Gerechtigkeit und dem Gerichte handelt. Von Bernikes Schönheit und Prachtliebe macht Josephus eine glänzende Beschreibung; die Apostelgeschichte läßt ebenso Bernike auftreten *μετὰ πολλῆς φαντασίας*. Die anerkennende Erwähnung des Festus stimmt gleichfalls mit dem Berichte des Josephus überein, und die Rolle des weisen Vermittlers, die die Apostelgeschichte dem Pharisäer Gamaliel zuweist, deckt sich mit dem Berichte des Josephus (Ant. XIII; 10, 1), daß die Pharisäer mild im Gerichte seien, während die Sadduzäer im Talmud, aber auch bei Josephus, die Strafrichter sind. Die Hungersnot unter Claudius berichtet der Apostelgeschichtsschreiber (11, 27—30) mit den Worten der Antiquitäten 3; 15, 3. 20; 2, 5, so daß Holzmann sagt: „Hier dürfte es mit Händen zu greifen sein, woher ein guter Teil der Farben entlehnt ist, mit deren Hilfe die lukianische Darstellung ihren Inhalt der allgemeinen Weltgeschichte und ihrer Prosa zu nähern bestrebt ist.“

Sah man früher in dieser Übereinstimmung des Apostelgeschichtsschreibers mit Josephus einen Beweis für die Geschichtlichkeit seiner Berichte, so beweist uns diese Übereinstimmung nur, daß er seine Nachrichten über die Zeitgeschichte aus Josephus bezog, womit es sich auch erklärt, daß er trotz seiner sonstigen groben Unbekanntschaft mit Palästina stellenweise sehr genaue und richtige Beschreibung der Örtlichkeiten in Jerusalem zu geben wußte. Einen Grund, die nach Josephus erweiterten Erzählungen nun als reine Erfindungen zu betrachten, sehen wir darin nicht. Die Wirquelle enthielt über die zeitgeschichtlichen Vorgänge und Persönlichkeiten sicher nur wenig und wenn der Apostelgeschichtsschreiber diese Lücken nach den besten Geschichtswerken seiner Zeit ergänzte, so entwertet das seine Hauptquelle in keiner Weise. Es ist kein Grund zu bezweifeln, daß seinen Erzählungen Vorgänge zugrunde liegen, die er aus der Wirquelle kannte, nur daß er sie in einen breiteren historischen Rahmen spannte, den er Josephus verdankt.

Unter den Bestandteilen, die wir dem Geschichtsschreiber selbst auf die Rechnung zu setzen haben, erwähnten wir einen noch nicht, den Redestoff. Der breite Raum, den der Verfasser den Reden der Apostel einräumt, beruht an sich schon auf der unzutreffenden Vorstellung, als ob die Ausbreitung des Christentums ein Erfolg der apostolischen Ansprachen auf öffentlichen Plätzen, in der Philosophenschule oder vor den Synedrien gewesen wäre. Demosthenes und Cicero haben große Dinge durch ihre Beredsamkeit erreicht, aber die Begründung der christlichen Kirche ist kein Erfolg der Rhetorik. Bei der Ausbreitung des Evangeliums gaben die stillen Gebetsstunden, die lebendigen Proben des neuen Geistes, die Zeichen und Krafterweisungen, das geheimnisvolle Raunen in den Konventikeln oder die ekstatischen Massenversammlungen der Revivals den Ausschlag, nicht stilisierte Reden wie die der Apostelgeschichte. Nach der Weise der antiken Geschichtsschreibung, die dem vielbelesenen Verfasser zum Vorbild dient, sind die Reden vom Autor komponiert, so gut wie die Reden bei Livius oder Sallust. Daß sie nicht wirklich so gehalten worden sind, wie wir sie lesen, das geht daraus hervor, daß man in Jerusalem aramäisch sprach, sie aber sind griechisch. Auch Übersetzungen von Protokollen sind sie nicht, denn die längste dieser Reden hätte keine vier Minuten gedauert, während doch große Versammlungen durch diese Reden belehrt worden sein sollen. Aber sie sind auch keine Exzerpte, denn die Reden des Galiläers Petrus haben genau den Inhalt und denselben rhetorischen Faltenwurf wie die Reden des Ciliciers Paulus, und die Reden des Paulus haben zahlreiche Berührungspunkte mit der Rede des Hellenisten Stephanus. Die Rede 13, 16, wo Paulus zu den Juden von Antiochien in Pisidien spricht, deckt sich im Gang mit der des Stephanus (Kap. 7). Beide gehen aus von den Wohltaten, die Gott den Israeliten erwiesen habe, nur daß Stephanus ab ovo mit dem Vater Abraham, Paulus mit

Israel in Aegyptenland anfängt, aber beide verfolgen die Geschichte des Alten Bundes, um zu zeigen, wie diese auf Jesum leite. Dann geht die Rede Pauli von 23—31 auf das über, was Petrus act. 2, 27 gesagt hat. Nicht nur, daß Paulus dasselbe beweist wie Petrus, sondern er beweist es mit derselben Psalmstelle wie Petrus und er macht dabei denselben Übersetzungsfehler wie Petrus. Für die Auferstehung zitieren nämlich beide Psalm 16, 11: „Du wirfst nicht meine Seele der Unterwelt überlassen, auch nicht zugeben, daß dein Heiliger die Verwesung sehe.“ Wir haben also Ps. 16, 11 in derselben freien Wiedergabe, indem beide Redner das hebräische Wort „Grube“ durch „Verwesung“ ersetzen. Einmal begeht ein Redner sogar einen Fehler, den er gar nicht begangen haben kann, sondern nur der Geschichtsschreiber, indem das Erzählte sich zur Zeit des Redners noch gar nicht ereignet hatte. Gamaliel redet nämlich 5, 36 von dem Aufstande des Theudas, allein Theudas ist nicht vor den Tagen des Gamaliel, im Jahr der Kreuzigung Jesu unter Tiberius aufgetreten, sondern erst unter Kaiser Claudius, ein Jahrzehnt nach dieser Szene und wenn der Redner dann fortfährt, nach Theudas habe sich Judas Gaulanites erhoben, so ist das wiederum unrichtig, denn der Galiläer oder Gaulanite Judas erhob sich wegen der Schätzung des Quirinius, also fast 40 Jahre vor Theudas, was Gamaliel, der diesen Aufstand erlebte, wissen mußte. Wir aber erkennen hier die Art unseres dritten Evangelisten, der immer mit sehr genauen chronologischen Daten um sich wirft, die aber an sich falsch und untereinander in Widerspruch sind, wie seine Angaben über die Geburt Jesu und das Auftreten des Täufers uns gezeigt haben. Dem mit diesen jüdischen Geschichten unbekannten Theophilus gegenüber, durfte er das wagen. Auch anderes an diesen Reden läßt es unmöglich erscheinen, daß sie so gehalten worden wären. Kap. 1, 16 f. erzählt Petrus den Jüngern ausführlich die letzten Taten und das böse Ende des Judas. Das ist für den Leser

des Buches von Interesse, aber die Jünger, denen diese Rede gehalten wird, wußten das so gut wie der Redner. Auch fällt der Redner aus der Rolle, wenn er 1, 19 sagt, der Acker, auf dem Judas endete, heiße Acheldamach, das heißt Blutacker „in ihrem eigenen Dialekt“; Petrus und seine Zuhörer sprechen aber selbst aramäisch; nur für Theophilus und den Verfasser ist Acheldamach ein fremder Dialekt. Ebenso verräterisch ist es, wenn 12, 11 der Jude Petrus zu den Juden Jerusalems vom „Volk der Juden“ spricht, als ob er Heiden vor sich hätte. Die Reden selbst sind auch meist nur Analysen der erzählten Situation oder, nach dem Ausdruck von Reuß: „Gemeinplätze“. Die Rede des Petrus nach der Heilung des Lahmen (3, 11) über die Verwerfung Jesu könnte ebenso gut im Synedrium gehalten sein und die 4, 8 vor dem Synedrium eignete sich gerade so gut für die Heilung des Lahmen. Der überzeugendste Beweis aber, daß die Reden vom Verfasser, nicht von den Rednern herrühren, bleibt der durchgehende Kontrast der angeblich paulinischen Reden mit den vorhandenen paulinischen Briefen. Wir haben doch wohl vorauszusetzen, daß Paulus so redete wie er schrieb. Aber während wir in den Briefen den tiefen und originalen Spekulationen eines selbständigen Denkers begegnen, den kühnen Konstruktionen eines Theosophen, enthalten die Reden der Apostelgeschichte zu Antiochien, Athen, Milet, so schön auch beispielsweise Pauli Rede in Athen, rhetorisch genommen, genannt werden darf, doch dem Inhalte nach nichts, was nicht der Historiker aus der Situation entwickeln konnte oder überall gesagt paßte. Während Paulus in den Briefen den rabbinischen Schriftbeweis eines Gamaliel sich zum Vorbild nimmt und von einer Schriftstelle zur andern tritt, um sein Ziel zu erreichen, leiht der Verfasser der Apostelgeschichte Pauli Reden den antiken Faltenwurf eines Demosthenes. In den Briefen ist Paulus Rabbi, in den Reden der Apostelgeschichte griechischer Rhetor. Dort befinden wir uns in der Synagoge, hier

auf dem Forum. Die athenische Rede hat einen Anflug von stoischem Pantheismus, aber von der Rechtfertigung aus dem Glauben hören wir nichts; die vor Felix in Cäsarea (24, 25) handelt von Gerechtigkeit, Enthaltensamkeit und dem Gericht, aber den konkreten Gedanken der paulinischen Theologie begegnen wir nirgend. Wie die Apologeten des zweiten Jahrhunderts zu den Kaisern redeten, so läßt der Verfasser seinen Paulus den Statthaltern den einen Gott und die rechte Moral verkünden. Der große Grundgedanke des Paulus, das sola fide, wird nur einmal flüchtig in einer paulinischen Rede in Antiochien (13, 39) berührt, während 15, 10 es Petrus ist, der in Jerusalem den Standpunkt der Gesetzesfreiheit viel energischer geltend macht als Paulus selbst. Das eigentliche Thema der paulinischen Briefe fehlt also den Reden der Apostelgeschichte. Die Reden des Petrus aber setzen sich sogar in offenen Widerspruch mit dem, was wir sonst von dem Standpunkt des Petrus wissen. Bei dem sogenannten Apostelkonzil 15, 10 läßt der Verfasser Petrus sagen: „Warum versuchet ihr Gott, daß ihr ein Joch dem Nacken der Jünger auflegen wollt, das weder unsere Väter noch wir zu tragen vermochten? Sondern durch die Gnade des Herrn Jesu glauben wir gerettet zu werden auf gleiche Weise wie jene.“ Hier ist es also Petrus, der die paulinische Gesetzesfreiheit und Gnadenwahl vortragen muß. Aber wenn Petrus so schroff über das Joch des Gesetzes zu Jerusalem geredet hat in Anwesenheit des Jakobus, wie kommt dann Gal. 2 dazu, sich dem Gesetz sofort wieder zu unterwerfen, sobald etliche von Jakobus nach Antiochien kommen, wo er sich den freien Sitten der Gemeinde der syrischen Weltstadt angeschlossen hatte?

Zu diesen Schwierigkeiten des Inhalts der Reden kommt noch die Unwahrscheinlichkeit ihrer schriftlichen Überlieferung. Bei der am sorgfältigsten ausgearbeiteten Rede Pauli in Athen war überhaupt kein christlicher Zeuge zugegen, woher dann aber dieses tadellose Referat? Und

wer soll die Reden Pauli bei den amtlichen Verhören, die er im Prätorium bestand, stenographiert haben? „Man bedenke doch,“ sagt Pfleiderer¹⁾, „was alles vorausgesetzt werden müßte, um die wörtlich genaue oder auch nur ungefähr treue Überlieferung einer solchen Rede zu ermöglichen: sie müßte von einem Ohrenzeugen sofort niedergeschrieben (eigentlich geradezu stenographiert) worden sein, und diese Aufzeichnungen der verschiedenen Reden müßten in den Kreisen der Hörer über ein halbes Jahrhundert lang aufbewahrt werden, endlich vom Geschichtsschreiber aus den verschiedensten Orten her zusammengetragen worden sein. Wer sich alle diese Unmöglichkeiten einmal klar gemacht hat, der wird ein für allemal wissen, was er von allen diesen Reden zu halten hat.“ Da diese Reden ihrem Inhalte nach gar nicht von den Männern herrühren können, die sie vortragen, so ist es nach langem Widerspruch der Orthodoxie doch nachgerade allgemeine Annahme geworden, der Verfasser habe solche Einlagen komponiert, wie das alle Historiker der Antike getan haben. Nun bilden aber die Reden einen sehr beträchtlichen Teil des ganzen Werks. Sie machen ungefähr ein Fünftel des Buchs aus; den fünften Teil der Apostelgeschichte haben wir also schlechthin dem Verfasser zuzuweisen, da Spuren einer Redequelle nicht zu entdecken sind. Dieses Überwiegen der eigenen Auseinandersetzungen beweist aber, daß der Verfasser seinen Gönner Theophilus doch nicht bloß über die Geschichte der ältesten Kirche belehren, sondern den Patronus auch für einen bestimmten Typus der christlichen Lehre gewinnen wollte. Diesem didaktischen Zwecke dient die Einschaltung der vielen Reden, während die Erzählung bald ausführlich, bald absichtlich lückenhaft ist, wie es den Zwecken, die der Verfasser bei dem Hochgebietenden erreichen wollte, am dienlichsten war.

Immerhin herrscht der historische Gesichtspunkt vor,

¹⁾ Pfleiderer, Urchristentum, S. 576.

so daß der Verfasser, den man sich als zum Christentum bekehrten Rhetor, oder als gelehrten Freigelassenen des hochgebietenden Theophilus vorstellen mag, sein Buch wohl eine Geschichte der Apostel nennen durfte. Sie ist in der That ein auf Grund eines reichen Quellenmaterials ausgearbeitetes Kompendium der christlichen Vergangenheit. In diesem Buche wollte der Verfasser dem durch die Vor-
schule einer jüdischen und judenchristlichen Unterweisung hindurchgegangenen Patron die paulinische Form des Christentums an das Herz legen, ohne darum der judenchristlichen, der der hohe Schüler offenbar ergeben ist, zu nahe zu treten. Da er selbst ein eifriger Anhänger des Paulus ist, ist es ihm ein wichtiges Anliegen, dem hohen Gönner zu beweisen, daß Paulus ein ebenso von Christus berufener Apostel ist, wie die Zwölfe, die man seinem Gönner als die einzig wahren, von Christus selbst eingesetzten Apostel bezeichnet hat. Aus diesem Grunde erzählt er die wunderbare Berufung des Paulus dreimal, obwohl er schon das erstemal (Kap. 9) 31 Verse auf diese Tatsache verwendet hatte. Das war nicht der Sache wegen nötig, aber es war nützlich, um für Theophilus möglichst deutlich zu unterstreichen, daß Paulus wirklich ein von Jesus selbst eingesetzter Apostel sei, so gut wie die Zwölfe, und kein Simon Magus. Unter dem gleichen Gesichtspunkte sind die übrigen Mitteilungen ausgewählt. Sie dienen dazu, dem Theophilus zu zeigen, daß Paulus in nichts hinter Petrus zurückstehe. Die Ähnlichkeit in den Erlebnissen der beiden Apostel ist zu groß, als daß man nicht an eine bestimmte Absicht in der Auswahl der Geschichten denken mußte. Namentlich bei den Wundererzählungen ist nicht zu verkennen, daß der Verfasser die Wunder, die er von Paulus berichtet, nach den Vorbildern gestaltet, die er von Petrus in der Petrusage vorfand. Petrus heilt act. 3, 2 einen Lahmgeborenen im Tempel, so heilt Paulus 14, 8 einen von Mutterleib Lahmen vor dem Jupitertempel zu Lystra. Petrus wirkt nach act. 5, 15 zu Jerusalem Heilungen durch seinen Schatten, Paulus zu

Ephesus durch seine Schweißtücher; Petrus treibt Dämonen aus in Jerusalem und in ganz Palästina, Paulus in Kleinasien und Macedonien. Petrus macht den Magier Simon in Samarien zuschanden, Paulus den Magier Elymas auf Cypern, Petrus schlägt Ananias und Sapphira mit dem Tode, Paulus Elymas mit Blindheit, Petrus erweckt die Tabitha, Paulus den Eutychus; Petrus wird wegen seiner Wunder von Cornelius angebetet und sagt: „Stehe auf, ich bin ein Mensch wie du“ — Paulus wird von den Lystryern aus gleichem Grunde vergöttert und sagt: „Männer, was tut ihr, auch wir sind Menschen wie ihr.“ Eine solche Symmetrie gehört nicht der Geschichte an, sondern der bewußten Auswahl und dem Aufbau des Schriftstellers. Daß die Ausbreitung des Christentums überall mit Exorzismen, Gebetsheilungen und Wundern verbunden war, in Palästina so gut wie in Kleinasien, ist sicher, daß dann die Volkstradition das Wunderbarste berichtete, ist selbstverständlich, aber so nach einem Schema kann die volkstümliche Tradition nicht gearbeitet haben, sondern hier handelt es sich um eine absichtsvolle Auswahl, die der Lehrer des Theophilus zu Nutzen seines Schülers traf. Und zwar sind nicht die Erzählungen über Petrus nach einer Paulussage geformt, denn von einer idealisierenden Paulussage findet sich außerhalb der Apostelgeschichte nirgend eine Spur, sondern die Petrusage gab die Umrisse, nach denen der Verfasser die Überzeugung, daß auch Paulus Wunder vollbracht habe, in einzelnen Wundergeschichten ausprägte. Im allgemeinen sind die Wunder, die die Apostel vollbringen (Beschwörungen, Heilung von Lahmen, Totenerweckungen usw.), sichtlich den Wundern der Evangelien nachgebildet. Die Wunder des Petrus zeichnen sich aber vor denen des Paulus durch ihre frischere Farbe aus. Sie stammen aus einer volkstümlichen Petrusage. Die des Paulus hat der Verfasser selbst komponiert, um das Gleichgewicht herzustellen und sie sind schwächliche Nachahmungen. Die Petruswunder haben alle einen gewissen Stil. Mag

Petrus zu dem Lahmen, der an der Thür des Tempels saß, die da heißet die schöne, sagen: „Gold und Silber habe ich nicht, aber was ich habe, gebe ich gern“ oder mag er zu Ananias und Sapphira sprechen: „Die Füße derer, die dich hinaustragen, sind schon vor der Thür,“ immer sind das drastische Bilder, wie die naturwüchsigte Sage sie liebt. Auch die Geschichte von der Erweckung der Tabitha, die die Totenfrauen schon gewaschen hatten, trägt die konkreten Züge der echten Volksüberlieferung. Den Wundern des Paulus fehlt dagegen die Anschaulichkeit naturwüchsiger Volksagen und man fühlt, wie der Erzähler in allgemeinen Zügen über die kritischen Punkte hinwegschlüpft. Glymas, der blind wird „auf einige Zeit“, und der Lahme von Lystra, der noch nie gewandelt hatte, können gegen jene Erzählungen nicht aufkommen. Es ist hochpoetisch, wie die Kranken in Jerusalem von ihren Angehörigen auf die Straße gelegt werden, damit sie genesen, wenn der lange abendliche Schatten des vom Tempel kommenden Petrus auf sie fällt. Den Schweißtüchern oder Arbeitschürzen des Paulus aber, mit denen seine Jünger Heilungen bewerkstelligen, wird niemand viel Geschmack abgewinnen. Von hier aus läßt sich auch mit Bestimmtheit behaupten, der Mann, der bei dieser Aufgabe eine so geringe Gestaltungskraft zeigt, kann unmöglich die selbständigen Stücke des dritten Evangeliums geschaffen haben, die zu dem edelsten Besitze der Weltliteratur gehören. Auch dort hatte er fremdes Gut für seine Parabeln und Erzählungen zur Verfügung, wie hier die palästinensische Tradition über Petrus. Ebenso wenig aber wäre er imstande gewesen, die ergreifende Darstellung des Schiffbruchs des Paulus zu schaffen; auch diese stammt aus einer andern Feder.

Die äußere Symmetrie der Wunder, die der Lehrer für Theophilus ausgewählt hat, ist nicht wohl anders zu erklären, als aus der Absicht, eine Parallele des Paulus und Petrus zu geben, wobei zunächst einmal das Bestreben durchblickt, Paulus als einen ebenso vollberechtigten

und göttlich beglaubigten Apostel darzustellen wie das Haupt der Judenchristen. Theophilus soll durch diese Berichte für Paulus gewonnen werden. Der Verfasser hat aber nicht nur mit gutem Bedacht seine Stoffe ausgewählt, sondern auch einiges hinzugetan, und gerade diese Zusätze verraten uns, daß es sich ihm nicht um eine harmlose plutarchische Parallele zwischen den beiden Aposteln handelte, sondern daß er eine bestimmte Ähnlichkeit in den Stoff hineintragen wollte, nämlich die vollste Harmonie der beiden Häupter der Kirche. Was er dem Theophilus beweisen will, ist nicht nur die gleiche Berufung und dieselbe Begnadung des Paulus, sondern auch die Übereinstimmung in den Zielen und der Lehre der beiden geistlichen Chorführer. Zwei Seelen und ein Gedanke, zwei Herzen und ein Schlag. Nichts konnte seinen hohen Schüler mehr am Übertritt vom Vorhof der Synagoge zur christlichen Gemeinde abschrecken, als der häßliche Parteistreit der Christen untereinander. So breitet er den Mantel der christlichen Liebe über diese Händel. Dabei greift er die Frage bei der Wurzel an; er leugnet jeden Widerspruch in der Lehre des Paulus und der Lehre des Petrus. Petrus redet in der Apostelgeschichte wie ein Pauliner, Paulus wie ein Petriner — beide sind einer Meinung, einer Überzeugung und befolgen die gleiche Praxis. Die Übereinstimmung der Reden mag man teilweise daher erklären, daß der Verfasser seine eigene Theologie allen seinen Gestalten in den Mund gelegt habe, für die Symmetrie der Erlebnisse gibt es keine solche Ausrede. Sehen wir diejenigen Stücke an, die mit den paulinischen Briefen im Widerspruch stehen, so dienen sie durchgängig dem Interesse, Paulus als gesetzeseifrigen Juden und innigen Vertrauten der zwölf Apostel darzustellen. Paulus erzählt im ersten Kapitel des Galaterbriefs, daß er nach seiner Bekehrung sich nicht mit Fleisch und Blut beraten habe, auch nicht zu den Aposteln nach Jerusalem gegangen sei, sondern sich drei Jahre in Arabien und Damaskus aufgehalten habe. Nach der Apostel-

geschichte eilt er dagegen sofort nach seiner Befehrung zu den Zwölfen und bleibt da geraume Zeit in innigem Umgang mit Aposteln und Gemeinde. Nach dem Galaterbrief stockte dann der Verkehr 14 Jahre. Die Palästinenser wissen von Paulus überhaupt nur vom Hörensagen. Die Apostelgeschichte dagegen berichtet eine weitere Reise des Paulus nach Jerusalem aus Anlaß der Hungersnot unter Claudius, als ein Maß Gerste drei Denare kostete, und einen weiteren Besuch, von dem die Briefe Pauli nichts wissen, von Ephesus aus. Daß der eine dieser Besuche der Überbringung einer Liebesgabe dient, der andere der Auslösung eines Nasiräergelübdes, zeigt hinlänglich, zu welchem Zweck der Verfasser diese Wallfahrten erfunden hat. Paulus soll als Freund der Jerusalemiten und als treuer Sohn des Gesetzes dem von den Judenchristen bekehrten Theophilus sich empfehlen. Von den bitteren Kämpfen Pauli mit den Jerusalemiten, auf die sich der Galaterbrief und zweite Korintherbrief beziehen, will die Apostelgeschichte nichts wissen. Von der Szene zwischen Petrus und Paulus in Antiochien schweigt sie ganz und da sie nicht verhehlen kann, was Gal. 2 steht, daß Paulus über jene Auftritte mit Barnabas zerfiel, so substituirt sie dafür einen rein persönlichen Grund. Pauli Unwillen über Johannes Markus Unzuverlässigkeit. Titus, der der Gegenstand des Streits in Jerusalem war, wird von ihr gar nicht genannt. Kurz, jene innere Differenz zwischen den Stammaposteln und Paulus, die den Apostel so gewaltig bewegt, wird hier sorgfältig zugedeckt, Paulus handelt überall im Einverständnis mit den Zwölfen und ist stets bemüht, die Fühlung mit ihnen nicht zu verlieren. Ganz anders stellt sich die Sache nach den Briefen. Da schwört Paulus im Galaterbrief, daß er sein Evangelium nicht von Menschen, noch durch einen Menschen habe, daß er drei Jahre Christ gewesen sei, ohne sich um einen der Apostel zu kümmern und daß er erst nach siebzehnjähriger Missionstätigkeit mit den Zwölfen in Verhandlung getreten sei, um den Heiden=

christen die Freiheit vom Geseze zu erhalten. Wir sehen ihn zürnend Wache halten vor der Schwelle seiner Gemeinschaften, denn überall in Antiochien, Galatien, Philippi, Korinth drängen die Jerusalemiten sich ein und predigen das Gesez statt des Glaubens; sie hassen Paulus und er erzählt sogar von Gefahren für sein Leben unter solchen falschen Brüdern. Hinter diesen Begnern seiner Tätigkeit steht aber überall die Gemeinde zu Jerusalem. Darum nennt Paulus ihre Häupter nicht ohne Ironie, die, die dafür gelten, Säulen zu sein; er erinnert, daß nur er und Barnabas von ihrer Hände Arbeit leben und daß Petrus und die Brüder des Herrn ihre Weiber auf Reisen mit sich führen und sich und sie von den Gemeinden ernähren lassen, um dann den Korinthern siegreich zuzurufen: „Worin seid ihr verkürzt worden, es sei denn darin, daß ich euch nicht lästig geworden bin?“ Das ist der eine Hauptpunkt, in dem der Verfasser der Apostelgeschichte die unerfreuliche geschichtliche Wirklichkeit für seinen Gönner mit einem milderem Lichte übergoldet. Er redet von einer verehrungsvollen Freundschaft zwischen den Zwölfen und Paulus, wo die paulinischen Briefe vielmehr die gespanntesten Beziehungen verraten. Natürlich verfäht er so, um den schroffen Gegensatz, der die beiden führenden Kreise schied, zu verschleiern, dessen wahrheitsgetreue Schilderung auf den hochgebietenden Theophilus nur einen schlechten Eindruck hätte machen müssen. Theophilus zählte zu den *legem metuentes*, wie man in Rom die Proselyten nannte. Einem solchen Verehrer des Gesezes durfte aber Paulus nicht als Auflöser und Feind des Gesezes geschildert werden, wenn man ihn für Paulus gewinnen wollte. Darum wird Paulus judaisiert und zum Wallfahrer und Nasiräer gemacht. Er ist nicht nur bekehrt durch einen im Geseze tadellosen Judenchristen, sondern er wandelt selbst tadellos nach den Sitten der Väter. Er zieht zu den Festen mehrmals hinauf nach Jerusalem und die Wallfahrt, die ein frommer Diasporajude einmal in seinem Leben absolvieren soll, hat er

vier- oder fünfmal ausgeführt. Zweimal hat er als Nasiräer seine Locken wachsen lassen, um sie am lodernden Altarfeuer Jehova zu opfern. Im Tempel sehen wir ihn umgeben von Nasiräern, deren Opfer er bezahlt. Aber wie wäre das für Paulus denkbar, der schrieb: „Alle, so mit des Gesetzes Werk umgehen, sind unter dem Fluche“ und stets betont, das sei der Segen der in Christo erschienenen Gnade, daß wir durch sie von dem jüdischen Geseze frei sind. Die Galater warnt er: „Wenn ihr euch beschneiden laßt, so ist euch Christus nichts nütze“, und trotzdem soll er selbst den Timotheus beschnitten haben, nicht ein Kind, sondern seinen erwachsenen, in der Glaubensgerechtigkeit unterwiesenen Jünger. Nach den Briefen haben wir einen Mann vor uns, den einzig und allein der Gedanke beherrscht, daß nur der Glaube den Menschen mit Gott versöhnen könne, daß das Gesez nur Sünde und Zorn wirke und nur dazu da sei, die Menschen immer elender und erlösungsbedürftiger zu machen. In der Apostelgeschichte haben wir einen andern Paulus, der erwachsene Männer beschneidet, mit Nasiräerlocken einhergeht und Böcke und Schafe im Tempel darbringt. Solche Bilder schließen sich aus. Man sagt uns, der Verfasser habe das alles im zweiten Jahrhundert nicht besser gewußt. Aber solch eine Unkenntnis können wir bei einem Manne nicht voraussetzen, der in seinem Evangelium sich mit paulinischen Gedanken völlig gesättigt zeigt und in einer Zeit lebt, in der noch immer eine starke judaistische Partei in der Kirche agitiert und noch immer die giftigsten Streitschriften gegen Paulus erscheinen, die er kennt und sogar in seinem Buche benutzt hat. Im Gegenteil haben wir hier ein sehr absichtsvoll abgezwecktes Lebensbild Pauli, das darauf berechnet ist, einen durch die Judenchristen gegen Paulus voreingenommenen Leser mit Paulus zu versöhnen. Nach dem Verfasser war Paulus mit den Judenchristen im Glauben völlig eins. Der Paulus, den der Verfasser zeichnet, ist von Petrus nicht mehr zu unterscheiden, er hat aber auch mit dem geschichtlichen

Paulus nichts mehr gemein. Reuß meinte, man brauche die Geschichtlichkeit der Erzählungen der Apostelgeschichte über Paulus nicht anzusechten, man müsse dann aber freilich im Charakter des Apostels große Lücken und Schwächen zugeben. Auch manche Modernen geben lieber den Charakter des Paulus preis als ihre Theorie von der Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte. Es ist das jene Pietät, der das Gold am Tempel mehr am Herzen liegt, als der Tempel, der das Gold heiligt. Wer den Apostel preisgibt, um die Apostelgeschichte zu retten, macht, wie uns dünkt, ein schlechtes Geschäft.

Der Verfasser hätte nun aber seine Arbeit nur halb getan, wenn er den überlieferten Petrus in seinem Judentum hätte stecken lassen. Sollte Theophilus überzeugt werden, daß zwischen Petrus, den man ihm gepriesen, und Paulus, den man gescholten, gar kein Unterschied sei, so mußte Petrus umgekehrt paulinisiert werden. Um den konziliatorischen Zweck zu erreichen, den er mit seinem Buche verfolgte, mußte der Apostelgeschichtsschreiber nicht nur Paulus zum Freunde des Gesetzes, sondern auch Petrus zum Urheber der Heidenmission und Freunde der Gesetzesfreiheit machen; denn zu jedem Friedensbunde gehören zweie. Petrus erscheint in der Apostelgeschichte darum als Vertreter von Grundsätzen, die nach den paulinischen Briefen die Petriſchen bekämpften. In der Apostelgeschichte ist es Petrus, der den ersten Heiden bekehrt. Mit großer Ausführlichkeit wird diese Tat Petri als Beginn einer neuen Epoche beschrieben. Mit Pauken und Trompeten wird diese rettende Tat des Petrus angekündigt. Ein höchst überflüssiger Apparat von Engeln, die dem römischen Hauptmann Cornelius erscheinen, von Gesichten, die den Petrus über die Abschaffung der Speisegebote belehren von Visionen, die ihm die Ankunft von drei Boten melden, die doch schon vor dem Hause stehen, muß den Eingang des Apostels bei dem heidnischen Centurio als ein großes heilsgeschichtliches Ereignis einführen. Wie die Berufung des

Paulus dreimal erzählt wird, so wird die an Petrus gerichtete Offenbarung der Abschaffung der Speisegesetze zweimal berichtet. Sogar auf die heidnischen Zeugen dieser hochwichtigen Stunde fällt der Heilige Geist, um den Entschluß des Petrus zur Heidenmission auf die Höhe des Pfingstwunders in Jerusalem zu heben. Dieser geschichtswidrige Versuch, Petrus zum Urheber der Heidenmission zu machen, womit die judaistischen Parteischriften dem Verfasser freilich schon vorgearbeitet hatten, setzt sich dann fort in der unhistorischen Schilderung des Apostelkonzils. Aus dem Berichte im Galaterbriefe steht fest, daß die Säulen in Jerusalem erst durch Pauli Besuch und sein Zureden dazu gebracht wurden, die Arbeit des Apostels unter den Heiden, doch nicht ohne Vorbehalt, zu tolerieren. „Als sie sahen“, berichtet Gal. 2, 7, „daß ich betraut bin mit dem Evangelium der Vorhaut und erkannten die Gnade, die mir gegeben ist, (Gal. 2, 9) gaben sie mir die rechte Hand zum Zeichen der Gemeinschaft.“ Also erst durch die nicht rückgängig zu machenden Tatsachen und den Eindruck von Pauli Persönlichkeit werden die Apostel dazu gebracht, die Heidenmission als von Gott gewollt zuzulassen. In der Apostelgeschichte sind dagegen Petrus und die Seinen durch Visionen und Engel längst darüber belehrt, daß das Evangelium auch für die Heiden bestimmt ist und sie treiben selbst Heidenmission. Wäre das die geschichtliche Wahrheit, so erschiene die ganze Erzählung des Galaterbriefs unbegreiflich. Nach dem Berichte des Galaterbriefs wären an Petrus all diese Engel und Visionen vergeblich gewesen, da er in Antiochien doch den Heiden die Tischgemeinschaft wieder kündigt. In Jerusalem hat Paulus als gleichberechtigte Macht mit den Säulen verhandelt, in der Apostelgeschichte dagegen dekretieren die Apostel einfach, als ob sie zu befehlen hätten, was in den Gemeinden der Heidenchristen zu geschehen habe. Es fiel aber Paulus gar nicht ein, den Zwölfen ein solches Aufsichtsrecht über seine Gemeinden einzuräumen, geschweige selbst ihre Dekrete gehorsam in seinen Gemeinden

zur Nachachtung zu verkünden. Eine Autorität der Zwölfe, wie der Verfasser im zweiten Jahrhundert sie voraussetzt, hat Paulus nie anerkannt. Hätte er die Dogmata der Jerusalemiten übernommen, wie die Apostelgeschichte berichtet, so wären Pauli Worte Gal. 2, 6: „Wir haben die Hochgeltenden nichts auferlegt“, eine blanke Lüge. Daß das Friedensbild der Apostelgeschichte nur die naive Vorstellung der späteren Frömmigkeit sei, die die Vergangenheit in diesem erbaulichen Lichte sah, ist durch das Pathos ausgeschlossen, mit dem der Verfasser diese Erfindungen vorträgt. Sie sind ihm wichtig und er hat sie mit vollem Bewußtsein ihrer Tragweite berichtet, wie der Wunderapparat beweist, den er voranschickt. Mit voller Absichtlichkeit hat der Verfasser, obwohl er den Galaterbrief kannte, auf dem sogenannten Apostelkonzil die Rollen zwischen dem Heidenapostel und den Judenaposteln vertauscht. Petrus ist es, der (15, 7) den Ruhm, die Heidenmission eröffnet zu haben, ausdrücklich für sich in Anspruch nimmt: „Ihr wisset, daß durch meinen Mund die Heiden das Wort des Evangeliums hörten und glaubten.“ Auch die Freiheit der Christen vom Geseze verkündigt Petrus mit großem Pompe: „Was versuchet ihr Gott, ein Joch auf der Jünger Hälse zu legen, welches weder unsere Väter noch wir zu tragen vermochten. Vielmehr durch die Gnade unseres Herrn Jesu glauben wir selig zu werden gleicherweise wie auch sie.“ Aber wenn Petrus der Gegner des Gesezes und der Apostel der Heiden war, wie kamen dann die Anhänger des Gesezes dazu, sich in Korinth die Petrischen zu nennen; wie kam die pharisäische Partei in der Kirche dazu, Petrus als Haupt des Judentums in zahlreichen Schriften zu verherrlichen? Wenn dem Petrus in unerhörten Visionen und durch Engelverkündigung befohlen war die alten Speisegeseze der Juden als abgetan zu betrachten und mit den Heiden zu speisen, wie durfte er in Antiochien sofort zu einem jüdischen Leben zurückkehren, als Leute des Jakobus auf der Szene erscheinen? Hat er in Jerusalem dem Jakobus

selbst die Spitze geboten, so hatte er keinen Grund, in Antiochien vor seinen Anhängseln zu kapitulieren. Wer über das Haupt kommt, kommt auch über den Schwanz. Da der Verfasser den Bericht des Galaterbriefs über die Zusammenkunft in Jerusalem kannte und selbst benutzte, so hat er offensichtlich die geschichtliche Wahrheit durch eine Version ersetzt, die seinen Zwecken besser diene. Von naiver Unkenntnis kann nicht die Rede sein, da sein eigener Bericht die Bekanntschaft mit dem Galaterbrief beweist, wie Weizsäcker ausführlich dargetan hat¹⁾. Der Berichtserstatter des hochgebietenden Theophilus ist der erste, mit vollem Bewußtsein unaufrichtige Schriftsteller der alten Kirche, der die Dinge so erzählt, wie er sie braucht. In seinem Bestreben, den Patronus für seine Anschauungen zu gewinnen, hat er in seinem Berichte eine Auslese veranstaltet, in der er alles ausscheidet, was Theophilus Anstoß geben könnte. Bei seiner Erzählung von den Ereignissen zu Antiochien weiß er nichts von dem Konflikte, der Gal. 2 berichtet wird, in Galatien weiß er nichts von dem Kampfe, dessen der Galaterbrief voll ist, in Macedonien weiß er nichts von den Hunden und der Zerschneidung, über die der Philipperbrief seufzt, in Achaia weiß er nichts von den Wühlereien der Petrischen und der Christischen, gegen die der zweite Korintherbrief eifert, in Ephesus weiß er nichts von denen, die den Apostel als Lügner erfunden haben wollen, in Cäsarea Stratonsturm weiß er nichts von denen, die dem gefangenen Paulus kein Trost gewesen sind, als er in Haft und Banden lag und ebensowenig in Rom von denen, die Christum nur dazu predigen, um Drangsal hinzuzufügen seinen Ketten. Wohl gibt es auch in der Apostelgeschichte Brüder aus der Beschneidung, die das Gesetz den Gemeinden aufjochen möchten, aber sie greifen Petrus stürmischer an als Paulus: „Du bist zu Männern eingegangen, die die Vorhaut haben und hast

¹⁾ Vgl. Band I, S. 332 ff.

mit ihnen gegessen!“ rufen sie Petrus zu. Kephas ist also bei den Judaisten in gleicher Verdammnis wie Paulus. Paulus ist zum Nasiräer, Petrus zum Gegner des Gesetzes geworden, beide sind sich näher gebracht in einer so absichtsvollen Weise, daß wir fragen müssen, was wollte der Verfasser erreichen, indem er die Geschichte auf den Kopf stellte? Die Antwort kann nur sein, er wollte Theophilus mit Paulus ausöhnen. Der wirkliche Paulus konnte die Judaisten nie gewinnen. Dagegen einen Paulus, der zum Tempel wallfahrtet und in Nasiräerlocken einhergeht, den werden sie nicht mehr hassen. Die unveräußerlichen Grundgedanken des Paulinismus aber rettet der Verfasser so, daß er sie Petrus in den Mund legt. Petrus ist es, der Apg. 15, 8 f. das Gesetz ein unerträgliches Joch nennt und echt paulinisch hofft „durch die Gnade des Herrn Jesu selig zu werden“ und nicht durch Erfüllung des Gesetzes. Einen stärkeren Eindruck konnte auf die Judaisten nichts machen, als wenn ihr Petrus selbst ihnen sagte: das, was ihr bekämpft, just das war meine Meinung. Daß diese Auffassung der naive, erbauliche Standpunkt einer späteren Zeit sei, die glaubte, was sie für wahr hielt, müsse natürlich auch die Meinung ihres Apostels gewesen sein, ist ausgeschlossen, da der Verfasser den Galaterbrief kennt. Die Voraussetzung dieses Verfahrens ist aber, daß der vornehme Theophilus von Judenchristen unterwiesen war und diesem seinem Standpunkte Rechnung getragen werden mußte. Völlig verständlich werden die Umbildungen des Bildes des Apostels, das aus den paulinischen Briefen unanfechtbar feststeht, wenn wir sehen, wie in der altchristlichen Literatur ganz dasselbe Verfahren auch sonst angewendet worden ist. Die Praxeis des Paulus, die Origenes kannte, haben weniger geschickt, aber eben darum um so augenscheinlicher dieselben Künste angewendet¹⁾. Sieht man ab von der späteren Redaktion, so versetzen uns diese Akten in die gleiche Atmo-

¹⁾ Vgl. Lipsius, Quellen der römischen Petruslage. S. 54 f.

sphäre, die wir aus der kanonischen Apostelgeschichte als die des zweiten Jahrhunderts kennen. Wiederholt heben diese Akten hervor, man dürfe den Petrus und den Paulus nicht voneinander trennen, beide seien ganz eines Sinnes, was der eine lehre, lehre auch der andere. Petrus und Paulus gehören zusammen wie Sonne und Mond. Petrus selbst bezeugt dem Kaiser Nero: „Alles was Paulus geredet hat, ist wahr.“ Paulus aber bleibt hinter Petrus nicht zurück, indem auch er den Kaiser ermahnt: „Glaube alles, was du von Petrus gehört hast, als wäre es auch von mir gesagt.“ Ganz im Stile des Nasiräers der Apostelgeschichte spricht dieser Paulus: „Mich werdet ihr als einen wahrhaftigen Juden darin erproben können, daß auch ich, wie ihr sehen könnt, den Sabbat und die wahrhaftige Beschneidung beobachte.“ Genau so, wie in der kanonischen Apostelgeschichte, vertauschen beide Apostel die Rollen, indem Paulus das Gesetz preist und Petrus die Freiheit. Ihr herzliches Einvernehmen wird in dem Apokryphum dadurch zur Darstellung gebracht, daß Petrus dem Paulus die eigenen Schüler bis Forum Appii entgegen sendet, und bei seiner Ankunft ihn umarmt. Beide erscheinen dann gemeinsam vor dem Kaiser, streiten gemeinsam mit dem Magier und erleiden an demselben Tage den Märtyrertod. Das Apokryphum zeigt also, daß es nicht der schnurridge Einfall eines einzelnen Literaten war, wenn er Paulus mit dem Messer zur Beschneidung in der Hand und mit Nasiräerlocken uns vorführt, sondern daß diese Judaisierung des Paulusbildes und diese Paulinisierung des Petrusbildes einer vollbewußten Tendenz der Vermittlungspartei diene, die auf diese Weise einen Standpunkt über den alten Gegensätzen gewinnen wollte. Nicht um eine naive Verkennung der historischen Wahrheit handelt es sich, sondern um absichtsvolle Korrektur. Stellten die judaistischen Lasterbücher sich Petrus und Paulus in der Auslage des borgehesischen Fechters gegenüber, so läßt die Apostelgeschichte beide Hand in Hand gehen und das-

selbe Evangelium verkünden. Auf diese Weise will der Verfasser seinem Gönner die Kirche als ein Reich des Friedens, nicht als den Kampfplatz sich befehrender Parteien zeigen. Es galt, bittere Erinnerungen auszulöschen, vergangene Irrsal in friedlicherem Lichte zu zeigen, die Grundsätze des Paulus zu Grundsätzen des Petrus umzustempeln. Das alles hat der Verfasser mit großer Klugheit und entschiedener schriftstellerischer Begabung getan. Dem verblassenden Einfluß der Zeit kann man diese falschen Farben nicht zuschreiben, sie sind mit Absicht vom Verfasser so gewählt. Das freilich ist klar, daß ein solches Geschichtsbild nur in einer Zeit möglich war, in der die persönliche Erinnerung an Paulus und Petrus bereits völlig erloschen war. Dieser redesreudige Petrus und als stoischer Wanderlehrer auftretende Paulus haben mit dem Fischer Kephas und dem Teppichmacher Saul auch nicht einen Zug mehr gemein. Petrus und Paulus sind in der Schilderung des römischen Berichterstatters pathetische Rhetoren geworden, die Gottes Wege in der Geschichte entschleiern, aber nicht mehr in der apokalyptisch eschatologischen Atmosphäre der ersten Christen leben. Die naive Gestalt des Kephas im Evangelium, der liebt und haßt, der zuschlägt, und sich fürchtet, hat mit dem majestätischen Apostelhaupte dieser Geschichte keine Ähnlichkeit. Beide Bilder verhalten sich wie der galiläische Fischer, den des Hohenpriesters Magd ängstet und der vor dem Hahnenruf zittert, sich zu jenem stattlichen Petrus verhält, den Raphael für die vatikanischen Gemächer gemalt hat. Auch den Paulus, der auf dem Areopag den epikureischen und stoischen Philosophen, den Männern von Athen, die stoische Weltseele predigt, wird schwerlich jemand in den Korintherbriefen wiederfinden. An die wirklichen geschichtlichen Apostel Christi mußte bereits jede Erinnerung geschwunden gewesen sein, als die Gemeinde sich diese Heroenbilder gefallen ließ.

Einen andern Zweck des Buchs als den, den es selbst angibt, den hochgebietenden Theophilus zu belehren, ver-

mögen wir in demselben nicht zu erkennen. An ein heidnisches Publikum richtet sich das Buch nicht, da es überall ein sympathisches Interesse für die christliche Kirche voraussetzt, das bei der römischen Bevölkerung nicht vorhanden war. Auch auf Juden ist das Buch nicht berechnet. Der Lehrer des Theophilus hat im Gegenteil auf die Bekehrung dieser gehässigen Rasse verzichtet. Daß die Söhne des Hohenpriesters Steuas und der Synagogenvorsteher Sosthenes schmähslich geprügelt wurden, erzählt er mit sichtlichem Vergnügen. Um so weniger kann es Zweck des Buchs sein, die Juden zu gewinnen. Auffällig sind dagegen bei einem Pauliner die zahlreichen Konzessionen an das Judenthum, die wir nur so zu erklären wissen, daß der hochgebietende Römer, für den er schreibt, durch Judenthum bekehrt ist, und deren Verehrung für das Gesetz, sowie ihre Abneigung gegen Paulus teilt. Die Absicht des Verfassers ist, den Patron von diesen Vorurteilen zurück zu bringen, indem er ihm zeigt, daß der Zwiespalt, den Theophilus voraussetzt, gar nicht existierte, daß vielmehr Paulus und Petrus ganz dasselbe wollten, so daß es keinen Sinn hätte, sich in petrische und paulische Christen zu scheiden, sich zu hassen und zu verlästern um zweier Männer willen, die sich geliebt und die Hand in Hand durch das Leben gegangen sind und dasselbe wollten. So legt sich das Buch deutlich und verständlich zurecht. Da die praktischen Interessen vorherrschen, tritt die theoretische Beweisführung einigermaßen zurück, doch ist leicht zu verstehen, worauf die Darstellung es abzielt, nämlich auf den geschichtlichen Nachweis, daß das messianische Heil nicht den Juden, sondern allen Gläubigen bestimmt sei. Die Bestimmung des Evangeliums für alle Völker des Erdkreises ist der Grundgedanke des Buchs, den es sofort in der Erzählung des Pfingstwunders zu höchst wirksamer Darstellung bringt. Wie das Gesetz des Moses am Pfingsttage auf dem Sinai allen siebenzig Nationen der Erde verkündet wurde, indem die eine Zunge sich in siebenzig feurige Zungen verteilte, von denen jede einem

Volk predigte, so erfolgte auch die Offenbarung des neuen Geistes am ersten Pfingstfest der Kirche. In allen Sprachen der Welt, für alle Völker der Erde wurde das Evangelium am Pfingstfest verkündet, das die Aufgabe hat, an die Stelle des Gesetzes vom Sinai zu treten. Petrus ist der erste, der erklärt, das Gesetz der Juden könne in seinem vollen Umfang nicht mehr gültig sein und er ist es, der das Evangelium auch zu den Unbeschnittenen bringt. Dazu kommt der Unglaube der Juden, der die Urgemeinde zersprengt und dadurch selbst veranlaßt, daß das Christentum in der Völkermwelt Wurzel faßte. Derselbe Prozeß wiederholt sich dann in der Diaspora. Wie Paulus den Juden, so predigt als gleichmäßig beglaubigter Apostel Paulus den Heiden. Die Urgemeinde selbst hat ihn als Heidenapostel anerkannt und er bleibt in steter freundschaftlicher Berührung mit ihr. Die Einrichtungen der heidenchristlichen Gemeinden soll dann Paulus im Einklang mit den Aposteln so getroffen haben, wie der Verfasser sie im zweiten Jahrhundert vorfand. Er verpflichtet die Heiden nicht auf die Beschneidung aber auf die noachischen Gebote und übt eine Reihe frommer jüdischer Gebräuche, die einst in der Gemeinde Sitte waren, die aber der Verfasser selbst nicht mehr aus eigener Anschauung kannte, sonst hätte er schwerlich den Verfasser des Galaterbriefs und Römerbriefs zu einem Nasiräer gemacht. Diese Darstellung der Anfänge des Christentums ist gewiß unhistorisch, aber sie entsprach dem Interesse, die alten Gegensätze aus dem Wege zu räumen und der frommen Meinung, was im Laufe der Zeit so geworden war, sei im Grunde auch das, was die Gründer der Gemeinde von Anfang an wollten.

Unter den Aufstellungen der Tübinger kritischen Schule über die Apostelgeschichte können wir unter diesen Umständen nur eine als widerlegt erachten, nämlich die Annahme, der Verfasser wolle mit seiner Darstellung den Zeitgenossen ein Programm an das Herz zu legen, wie weit beide Parteien sich in der Praxis gegenseitig entgegen-

kommen sollten. Die Apostelgeschichte wolle mit ihrem Paulusbild zeigen, meinte Baur, wie weit der Paulinismus gehen könne in Zugeständnissen an das Geseß. Am Leben des Petrus aber zeige er, wie weit der Judaismus dem Christentum entgegenkommen müsse. Die Judenchristen sollen die Heidenmission nicht hindern und den Heidenchristen die Tischgemeinschaft gewähren, wie das dem Petrus als Gottes Wille feierlich geoffenbart worden ist; die Heidenchristen aber mögen sich den noachischen Geboten unterwerfen, wie Paulus zu Jerusalem mit Jakobus vereinbart hat. Gegen die Unterstellung solcher praktischen Zwecke hat man mit Recht eingewendet, daß ein Pauliner diese Angebote nicht machen konnte. Nasiräergelübde konnte der Verfasser im zweiten Jahrhundert nicht mehr empfehlen wollen und das Einhalten der noachischen Gebote brauchte er nicht mehr zu empfehlen, weil sie zu seiner Zeit bereits allgemein in der Kirche üblich waren. Als Geschichtschreiber will er erklären, wie sie aufgetommen sind, aber sie zu empfehlen ist in seiner Zeit nicht mehr nötig, da eine lange Reihe von Zeugnissen von der Apokalypse bis auf Justin und Tertullian beweisen, daß sie, die Gnostiker ausgenommen, in allen christlichen Gemeinden üblich waren. Also hier handelt es sich für den Verfasser nicht darum, etwas zu erreichen, was nicht ist, sondern darum, etwas zu erklären, was in Geltung steht. Auch spätere Christen erkennen die Verbindlichkeit dieser Gebote, die die Apostelgeschichte auf Beschlüsse eines Konzils zurückführt, an. Minucius Felix weiß, daß die Christen die zu Ehren der Götter angeschnittenen Speisen und die für die Altäre abgeschöpften Getränke verabscheuen und Lucian berichtet, daß die Gläubigen den Peregrinus Proteus ausgestoßen hätten, als sie ihn etwas Verbotenes essen sahen. Tertullian versichert (Apolog. 9), daß seine Glaubensgenossen sich des Blutes, des Erstickten und Verendeten enthalten, und zwar so streng, daß die Spione die geheimen Christen zu entdecken wissen, indem sie ihnen Blutwürste

vorsetzen. Wer diese zurückschiebt, ist ein Christ. Den Gnostikern machen es Justin und Irenäus zum schweren Vorwurf, daß sie sich von diesen Vorschriften emanzipiert haben. Daß die alte Kirche diese Speisegebote in der Tat gesetzlich eingeschärft hatte, beweisen die sogenannten *Canones Apostolorum*, die das Kirchenrecht der altkatholischen Kirche enthalten. „Wenn,“ lautet der 55. (63.) Kanon, „ein Bischof oder Priester oder Diakon oder einer des priesterlichen Standes Fleisch in seinem Lebensblut ißt, oder von Raubtieren angefressenes oder verendetes, so werde er abgesetzt, denn dieses hat auch das Gesetz (Deut. 14, 21; Exod. 22, 30; Gen. 9, 4) verboten. Ist er ein Laie, so werde er ausgeschlossen.“ Die übrigen noachischen Verbote, das der Gotteslästerung, Gewalttätigkeit, Unzucht und dgl. verstehen sich in einem christlichen Leben von selbst, teilweise erscheinen sie an andern Orten. Das Ende des Streits über das Gesetz war also allerdings ein ähnlicher Kompromiß, wie der, den die Apostelgeschichte schon in das apostolische Zeitalter verlegt hat, aber er war das geschichtliche Resultat des Zusammenlebens von Judenchristen und Heidenchristen, nicht der Beschluß einer Synode der Apostel. Der Verfasser hat also Gebräuche seiner Zeit in die Tage der Apostel zurückdatiert und leitet sie von einem ausdrücklichen Beschlusse einer Apostelsynode ab. Gerade damals aber wären sie unmöglich gewesen. Paulus hätte einer solchen Abschwächung seiner Prinzipien sich niemals gefügt. Er und seine echten Schüler blieben auch in diesem Punkte dem Grundsatz Jesu treu, daß Essen und Trinken nicht das Reich Gottes ausmache und Fleisch uns dem Herrn nicht darstelle, daß das, was in den Menschen eingehe, ihn nicht verunreinige, sondern nur die argen Gedanken des eigenen Herzens. Aber das Leben einer Kirche besteht in Kompromissen. Die Kirche hatte mit den Judenchristen zu rechnen, von denen sie ausgegangen war. Auch waren die Konzessionen, die die geborenen Juden von dem Heidenchristen verlangten, leicht zu erfüllen. Vor Opferfleisch und

Opferwein, von denen die Götter d. h. die Dämonen genascht, graute dem gläubigen Heidenchristen um so mehr, je eifriger er zuvor an die Realität der Götter geglaubt hatte. Er verzichtete also auf sie mit derselben Empfindung, mit der auch wir uns nicht im Weihwasserkessel eines Klosters waschen möchten oder das Osterbrot des jüdischen Hauses verschmähen. Damit aber fand sich der Gehorsam gegen die noachischen Gebote von selbst. Geendet hat der Streit also allerdings mit einem Kompromiß, wie ihn die Apostelgeschichte schon an den Anfang des ganzen Zerwürfnisses verlegt hat. Weder die absolute Freiheit vom Geseze, die Paulus versocht, noch die Geltung des Gesezes, die die Judaiisten verlangten, wurde durchgesezt, sondern jene Gebote, die teilweise heute noch in der griechischen Kirche in Geltung stehen, waren das Mittlere, auf das man sich in der Praxis zusammenfand. Vollends das Recht der Heidenmission war jetzt in einer Kirche, die wesentlich aus heidnisch Gebornen bestand, unbestritten. Auch scharf judaistische Bücher wie die Clementinen wissen nicht anders, als daß Petrus und Jakobus selbst Heidenmission getrieben hätten. Paulus hatte gesiegt, aber mit seinem Vorbeer bekränzte die Kirche Petrus. Auf diesem konziliatorischen, dem Katholizismus zustrebenden Standpunkte steht der Verfasser der Apostelgeschichte. Er ist Heidenchrist, wie seine geringschäßige Abneigung gegen das Judentum zeigt, und er ist Pauliner, wie sein Evangelium beweist, aber er teilt die katholischen Tendenzen der Zeit, die auf den friedlichen Ausbau einer alle Parteien umfassenden Kirche hinauslaufen. So kostet es ihn nichts, den Apostel, der ja selbst gesteht, er sei den Juden geworden als ein Jude, um die Juden zu gewinnen, von seiner jüdischen Seite zu zeigen, um auch seinerseits die Judenthristen in dem Kreise des Theophilus und diesen selbst mit Paulus zu versöhnen, was ihm dadurch erleichtert wurde, daß er die jüdischen Bräuche selbst nicht aus Erfahrung kennt, die er Paulus andichtet. Diese wohlgemeinten Erdichtungen sind nach

des Verfassers Absicht eine Toleranzpredigt. Er wird dabei die gesamte Lage der Parteien im Auge gehabt haben, sein nächstes Interesse aber war, dem hohen Gönner die Vergangenheit der Kirche in möglichst erbaulichem Lichte zu zeigen. Die späteren Gegner des Christentums, Celsus, Porphyrius, Julian haben alle auf den Parteistreit im Christentum hingewiesen als auf ein Charakteristikum dieser friedlosen Sekte. So mochte auch der hohe Gönner des Verfassers Anstoß nehmen an dem Zwiespalt, der sich in den paulinischen Briefen und in den judaistischen Apostelgeschichten vor ihm aufstat. Darum galt es, dem vornehmen Manne die Geschichte der kirchlichen Vergangenheit zur Erbauung zu erzählen und nicht zum Ärgernis. Darum wird Simon Magus von Paulus abgezweigt, aller Streit verschwiegen und die Verfolgung durch die römische Obrigkeit so mild als möglich dargestellt. Alles Widrige löst sich auf in Wohlgefallen.

Was nun die Zeit der Entstehung der Apostelgeschichte betrifft, so weist die Zusammengehörigkeit mit dem dritten Evangelium von vornherein dem Buche seinen Platz nach der Zerstörung Jerusalems an. Auch die Stellung zu dem Parteistreit der apostolischen Zeit beweist des Verfassers zeitliche Ferne. Die Bekanntschaft mit sämtlichen Büchern des Josephus rückt das Datum über die Zeit Domitians hinunter, denn die *vita* des Josephus wurde erst im Jahre 101 vollendet. Die Christenverfolgungen, auf die der Verfasser in seinen beiden Büchern sich bezieht, scheinen die des Plinius zu sein. Plinius (Ep. X, 96) zwang die Gefangenen, Christum zu lästern, *maledicere Christo*; denselben Ausdruck braucht der Verfasser von dem Verfahren des Saul gegen die Christen in Jerusalem. Wenn ferner die Silberschläger in Ephesus einen Aufstand gegen Paulus erregen, weil sie fürchten, durch ihn um Erwerb und Wohlstand zu kommen, und meinen, der Tempel ihrer Göttin sinke in Verachtung durch die Umtriebe der Christen, so paßt das wohl in eine Zeit, in der Plinius

an Trajan berichtet, die Tempel ständen leer und die Opfertiere fänden keinen Käufer mehr, nicht aber in das apostolische Zeitalter, in dem die kleine und arme Christengemeinde der Weltstadt Ephesus den Absatz dieser weltbekannten Idole und Amulette schwerlich fühlbar schädigte. Wurde das Buch in der Zeit der beginnenden trajanischen Christenverfolgungen verfaßt, so ist der Wunsch der Apostelgeschichte, Pauliner und Petriner sollten sich versöhnen, doppelt am Platze. Solchen inneren Frieden erforderte die Rücksicht auf die bedrängte Lage der Christen, die sich den Luxus innerer Streitigkeiten nicht erlauben dürfen, während der Pöbel vor ihren Häusern tobt und im Amphitheater die Löwen brüllen. Wenn der Verfasser dem hochgebietenden Theophilus mehrmals eindringlich vorträgt, daß die früheren römischen Staatsmänner die Verfolgung der Christen ablehnten, so erinnert das an zahlreiche Stellen der gleichzeitigen Apologeten, die übereinstimmend behaupten, mit Ausnahme Neros habe kein römischer Cäsar die Christen verfolgt. So versichert auch unser Verfasser, gewiß nicht ohne Absicht, seinem hochgebietenden, einflußreichen Gönner, die angesehensten Präsidcs, Procuratoren und Asiarchen hätten Paulus geschützt. Bei Theophilus selbst ist keine Neigung zu Christenverfolgungen vorauszusetzen, dennoch aber war es ganz zweckmäßig, den in der hohen Welt einflußreichen Patronus daran zu erinnern, daß die neuen Edikte mit der Praxis der alten, in bestem Andenken stehenden Staatsmänner in schreiendem Widerspruch stehen. Selbst ein Mann wie Gallio, der Bruder des Seneca, hat geurteilt, daß der Streit ein Streit um Namen und jüdische Sagung sei, der gar nicht vor den römischen Prätor gehöre (18, 14. 15). An den Prozessen des Paulus soll Theophilus erkennen, daß die Anklagen der Juden niemals ausgereicht haben, eine Verurteilung durch die römischen Beamten herbeizuführen. Die Juden haben den Apostel mißhandelt, aber vor römischen Gerichten in Ephesus, Korinth, Cäsarea, Rom und anderwärts ist es nie zu einer

gerichtlichen Bestrafung gekommen. Wie der Verfasser im Prozesse Jesu die Schuld von Pilatus nimmt und sie den jüdischen Hierarchen auflegt und Petrus (3, 10) sogar zu den Juden sprechen läßt: „Jesus, den ihr vor Pilatus veruraten und verleugnet habt, als dieser auf seine Freisprechung erkannt hatte,“ so sind im Prozesse Pauli alle römischen Richter von der Unschuld Pauli überzeugt und lassen sich nur durch den Fanatismus der Juden überschreien. Diese Tatsachen mag Theophilus zugunsten der Christen geltend machen, der Verfasser selbst aber benutzt die Erzählung von den Prozessen Pauli zu mehrfachen Schutzreden für das Evangelium, die sich weniger an die im Texte angeredeten Personen als an den vornehmen und einflußreichen Leser wenden, der sich der bedrängten Christen annehmen soll. Damit tritt die Apostelgeschichte in Reihe und Glied mit den Schutzschriften für das Christentum, die als Eingaben an die Cäsaren seit den Tagen Hadrians in Griechenland und Kleinasien verbreitet wurden. Die von diesen Apologeten vorgetragene Gründe für die Schuldlosigkeit der Christen macht auch die Apostelgeschichte vor dem hochgebietenden Theophilus geltend. Die Verfolgung ist veranlaßt durch schändliche Verleumdungen, die von den Juden ausgehen. Die früheren römischen Beamten durchschauten auch den Sachverhalt. Pilatus fand keine Schuld an Jesus und wollte dessen Leben retten. Gallion hatte nichts dagegen, daß die jüdischen Verkläger vom Volke geprügelt wurden, Festus ist mit den Beisitzern des Gerichts der Meinung, Paulus könnte losgelassen werden, hätte er nicht selbst an den Kaiser appelliert. So wird auch in der Gegenwart für römische Richter kein Grund bestehen, die Christen zu verfolgen. Wie Gallion sich für unzuständig erklärte, über solche religiöse Streitigkeiten zu entscheiden, so müßte vernünftigerweise jeder römische Beamte sprechen: „Da dieses Fragen sind über Lehre, Namen und Gesetz, so sehet ihr selbst zu, darüber kann ich nicht Richter sein.“ Die Apostelgeschichte ist also eine Apologie,

gerichtet an einen mächtigen Mann, der seinerseits ein Freund der Christen ist und den der Verfasser nicht nur in seiner guten Gesinnung bestärken will, sondern dem er auch geschichtliches Material an die Hand gibt, um die verfolgte Gemeinde zu verteidigen. Die Antwort des Gallion an die jüdischen Verkläger des Paulus in Korinth setzt deutlich Bekanntschaft des Verfassers mit dem Edikte des Trajan an Plinius voraus. Plinius hatte angefragt, ob der Name „Christ“ an sich schon strafbar sei? Für den Fall hartnäckiger Weigerung der Angeklagten, vom Christentum zurückzutreten, hatte Trajan Strafen für zulässig erklärt. Gegen diese Entscheidung, daß auch ohne Nachweis begangener Verbrechen die Christen schon wegen ihres Namens bestraft werden dürften, richtet sich von Justin bis Tertullian die leidenschaftliche Klage der christlichen Apologeten. Unser Verfasser aber läßt den Präses Gallion entscheiden, wenn die Juden den Apostel Paulus nicht einer bestimmten Übertretung anzuklagen hätten, so weise er sie von seinem Stuhle, denn über Namen und religiöse Streitfragen sei er nicht zum Richter gesetzt, sondern über Taten. Dieses Verfahren soll Theophilus jenen Prokonsuln zum Muster empfehlen, die Christen verhaften, foltern, in die Bergwerke schicken oder gar hinrichten, bloß weil sie sich Christen nennen. Auch wenn Gallion zuläßt, daß die falschen Ankläger unter den Augen des Gerichts von den Hellenen gezüchtigt werden, entspricht das einem christlichen Wunsche, denn es ist eben dasjenige Verfahren, das der christliche Verfasser des unechten Edikts des Kaisers Hadrian zugunsten der Christen den Cäsar selbst anordnen läßt.

Als ein kluges Mittel, dem Paulus das Wohlwollen des römischen Lesers zu gewinnen, ist vielleicht auch die Mitteilung der Apostelgeschichte aufzufassen, Paulus sei römischer Bürger gewesen. Wenn Paulus behauptet, er habe zu Ephesus mit wilden Tieren gekämpft und nur des Herrn Gnade habe ihn in Rom vor dem Rachen des Löwen bewahrt, so kann er das Bürgerrecht nicht besessen

haben, denn als römischer Bürger hatte er das Urteil ad leonem nicht zu fürchten. Das ‚civis Romanus sum‘ lesen wir nirgend in seinen Briefen; zum Kehricht und Auswurf der Welt (1. Kor. 4, 13) rechnet er sich. Daß ein strenger Pharisäer wie sein Vater römisches Bürgerrecht sich erkaufte habe, ist nicht eben wahrscheinlich. Warum der Apostel so oft sich stäupen, geißeln, krumm schließen ließ, wenn er durch die einfache Erklärung, römischer Bürger zu sein, dem entgehen konnte, ist nicht einzusehen. Den berühmten Christianer aber zum römischen Bürger zu machen, hatte der Verfasser der Apostelgeschichte ein Interesse, denn dieses Bürgerrecht widerlegte die Nachrede, daß alle Christen Feinde des römischen Staates seien.

Daß die Verfassungseinrichtungen, die der Apostelgeschichtsschreiber in der Kirche voraussetzt, ganz andere sind, als die der Gemeinschaften, die uns die paulinischen Briefe vorführen, wird ziemlich allgemein zugegeben. „Der Verfasser,“ sagt Jülicher¹⁾, „kennt nur organisierte Gemeinden. Wie Jerusalem seine Presbyter hat, so müssen Paulus und Barnabas in Pisidien für jede Gemeinde Presbyter wählen. Durch Handauflegung weihen die Apostel die von der Gemeinde gewählten Armenpfleger und diese apostolische Handauflegung gilt als Bedingung für den Empfang des Heiligen Geistes.“ Daß die Apostelgeschichte sogar die Einrichtung von Synoden, die Eusebius erst bei Ausbruch der montanistischen Streitigkeiten erwähnt, schon in die Zeit des Beschneidungsstreits verlegt, haben wir früher gesehen. Paulus weiß von Synoden nichts. Barnabas, Paulus und Titus haben Gal. 2 mit der Gemeindeversammlung der Jerusalemiten verhandelt, aber nicht vor einer Synode gestanden. Ebenso anachronistisch sind die Vorstellungen Apg. 8, 14. Der Diakon Philippus hat die Samariter bekehrt, aber den Heiligen Geist können ihnen nur die Apostel spenden. „Da die Apostel in Jeru-

¹⁾ Einleitung, S. 396.

salem hörten, daß Samaria das Wort Gottes angenommen habe, sandten sie zu ihnen den Petrus und Johannes, welche auch hingingen und für sie beteten, daß sie den Heiligen Geist empfangen, denn er war noch auf keinen von ihnen gefallen, sondern sie waren allein getauft auf den Namen des Herrn Jesus. Da legten sie die Hände auf sie und sie empfangen den Heiligen Geist.“ Daß nur ein Apostel den Geist spenden kann, nicht ein Diakon, und daß er durch Handauslegung den Gläubigen vermittelt wird, weist uns in eine andere Zeit als in die urchristliche, in der der Geist alle ergriff, selbst die Weissagenden Töchter des Philippus. Presbyter und Bischöfe, die Diakone unter sich haben, Synoden von Presbytern, gemischt mit Boten fremder Gemeinden, ein Sakrament der Priesterweihe, mitgeteilt durch Handauslegung der Bischöfe, Verteilung der Ämter durch das Los, passen in die Zeit der Pastoralbriefe, aber nicht in das apostolische Zeitalter. In eine recht späte Zeit wird sich auch jeder versetzt fühlen, der die Reden der Apostelgeschichte auf ihren theologischen Inhalt prüft. In Pauli Rede auf dem Areopag ist der Inhalt der christlichen Lehre ein stoischer Pantheismus geworden nach Art der Theologie der Apologeten. Ein Schriftsteller, für den (24, 25) das ganze Christentum besteht in Gerechtigkeit, Keuschheit und Glauben an ein Gericht, hat die urchristlichen apokalyptischen Hoffnungen weit hinter sich¹⁾. Bis in das zweite Drittel des zweiten Jahrhunderts weisen uns auch die Beziehungen des Buches zur Gnosis. Pauli Weissagung an die Presbyter von Ephesus, die hier schon die legitimen Vertreter der Gesamtgemeinde sind, es würden Irrlehrer auftreten und große Wirren hervorrufen, kann nicht wohl auf eine andere Häresie bezogen werden als auf die von Ephesus ausgehende, zuerst von dem ephesischen Juden Cerinth vertretene gnostische Bewegung. Bis

¹⁾ Vgl. Joh. Weiß, Über die Absicht der Apostelgeschichte. Göttingen 1897, S. 60.

in die Zeiten Hadrians müßten wir dann mit der Abfassungszeit der Apostelgeschichte herabgehen.

Lukas, dem Begleiter des Apostels Paulus, wurde das Buch zugeschrieben, weil in den Wirstücken der Apostelgeschichte der Verfasser in erster Person redet, man also auf einen Reisebegleiter des Paulus schloß. Da der Apostelgeschichtsschreiber sich selbst als Urheber des dritten Evangeliums bezeichnet, wurde auch dieses das Evangelium nach Lukas genannt. Möglich bleibt freilich, daß die paulinische Quelle, über die der dritte Evangelist allein verfügt, wirklich von Lukas herrührte. Dann wäre das dritte Evangelium genau so zu dem Namen Lukasevangelium gekommen, wie das erste nach einer seiner Quellen Evangelium nach Matthäus genannt ist. Daß die Überlieferung und die Überschriften beide Bücher dem Lukas zuschrieb, erklärt sich aus einer solchen Beziehung zu einer lukianischen Quelle am einfachsten. Bestimmte Erwähnungen unserer Apostelgeschichte bieten erst der Kanon des Muratori und Irenäus, und nur die Zusammengehörigkeit mit dem dritten Evangelium zwingt uns etwas weiter hinaufzugehen.

Als Ort der Abfassung der Apostelgeschichte lassen die meisten Kritiker sich Rom gefallen, wo die Erzählung des Buchs am Ziele steht, und weil der Verfasser voraussetzt, auch über kleine Flecken in der Nähe der Hauptstadt wüßten seine Leser Bescheid. Daß der Verfasser sämtliche zu Rom entstandenen Werke des Josephus kennt, unterstützt diese Annahme und die literarische Hinterlassenschaft des Lukas ist in Rom ihm gleichfalls näher zur Hand gewesen als anderwärts, da Lukas Pauli Schicksal geteilt haben dürfte. Andere denken an Ephesus, weil die Abschiedsrede an die Presbyter von Ephesus zu Milet ein Testament Pauli enthalte, das die kommenden Geschehnisse der ephesinischen Gemeinde beklage, während die Rede an die römischen Judenältesten ein gleiches Interesse an der Zukunft der römischen Gemeinde nicht verrate. Aber der lückenhafte und konfuse Bericht über die ephesinische Gemeinde spricht keineswegs

für eine nahe Beziehung des Verfassers zu dieser Stadt. Daß der gegenwärtige schwanzlose Zustand des Buchs von dem auf rhetorische Effekte etwas haltenden Schriftsteller solle beabsichtigt gewesen sein, hat man unwahrscheinlich gefunden. Immerhin kann man sagen, das, was der Verfasser zur Verteidigung der Christen geltend machen konnte, hat er gesagt und die neronische Christenverfolgung zu beschreiben, gehörte weder zu seinem Thema, noch konnte es seinen Beweis unterstützen, daß die römische Obrigkeit sich stets freundlich gegen die Christen verhalten habe. Aber freilich lassen sich auch andere Gründe denken, warum das Buch hier abreißt. Möglicherweise hat der Berichtstatter hier die Feder niedergelegt, weil hier seine Wirquelle endete, hat dann aber den dritten Logos nicht geschrieben oder derselbe ging verloren. Die großen formellen Vorzüge und die Darstellungsgabe dieses neutestamentlichen Autors bestreitet niemand. Sie haben ihm schon früh zu einem gewissen Vorrang vor allen andern historischen Büchern verholfen. Ob freilich der Mann, der zur historischen Grundschrift die Geschichte von der wunderbaren Empfängnis und der Himmelfahrt Jesu fügte und die Apostel zu Volksrednern im Stile der griechischen Sophisten machte, nicht das geschichtliche Urteil der Christenheit stark in die Irre führte, ist eine andere Frage. Seiner Vorliebe für das Rhetorische ist es gelungen, der Kirche einen pathetischen, posierenden und auf das Imponieren berechneten Paulus aufzureden, der mit dem epileptischen, kranken Weber von Tarsus und seinen scharf durchfurchten Zügen nicht die entfernteste Ähnlichkeit hat. Namentlich in der christlichen Kunst ist an Stelle der so eigenartigen und charakteristischen Gestalt des Brieffschreibers eines der apostolischen Dugendgesichter getreten, die uns in den Kirchenportalen und auf den Kirchenbildern begegnen. Mit diesem Bilde hat der Verfasser als glücklicher Sieger den wirklichen Paulus verdrängt; erst die Neuzeit kehrte zu dem so viel interessanteren Paulus der Briefe zurück. Auch das ist eines der großen

Verdienste von Ferdinand Christian Baur, der diese Wendung begründete. Die Methode der Apostelgeschichte, die Gegensätze der alten Kirche zu verschleiern, war sicher gut gemeint, aber sie war ein weiterer Schritt auf dem Wege, die geschichtliche Wahrheit mit erbaulichen Deckfarben zu übermalen. Sollte alles schön sein an der Vergangenheit der Kirche, so mußte man vieles verschweigen, was war, und anderes erzählen, was nicht war. Gegen die Art gehalten, wie die späteren christlichen Schriftsteller ihre Gegner verlästerten und die eigenen Führer mit dem Heiligenscheine umgaben, ist diese fromme Selbstsuggestion noch sehr harmlos, aber sie zeigt doch, daß eine treue Tradition ohne eigene Zutaten einer Zeit unmöglich war, in der das Phantasieleben und die religiöse Parteiung das letzte Wort sprachen. Verglichen mit den Synoptikern bezeichnet die Apostelgeschichte den Fortschritt von der Legende zur bewußten Tendenz. Der Kern der synoptischen Überlieferung ist volkstümlicher Gemeindeglaube, die Apostelgeschichte steht im Dienste wohlervogener kirchlicher Zwecke.



IV

Der erste Petrusbrief



Schon bei der Besprechung der Apokalypse und der historischen Bücher des Neuen Testaments mußten wir auf die Schatten hinweisen, die die heidnische Verfolgung in diese Bücher wirft, obgleich diese Schriftsteller offene Klagen gern vermeiden. Der erste Petrusbrief dagegen ist eine direkte Trostschrift in den Widerwärtigkeiten der Christenverfolgung, die die Gemeinden Bithyniens und der Nachbarprovinzen unter Kaiser Trajan heimgesucht hat. Die Toleranz, deren die Christen in der ersten Periode ihrer Geschichte sich erfreut hatten, beruhte darauf, daß die römische Gesetzgebung den gemeinen Leuten (*tenuioribus*) Verbindungen zu religiösen Zwecken gestattete. So streng man geheime Verbindungen der Aristokratie bestrafte, der gemeine Mann sollte in seinen religiösen Übungen nicht gestört werden. Als sich dann aber herausstellte, daß die Christen keineswegs ein Kultverein seien gleich den Soraisten oder Gallen, die die Götter ihrer Heimat auch im römischen Reiche verehren wollten, sondern ein Verein zum Kampfe gegen alle Götter, so war die Antwort, die der Prätor in Rom, wie die Stadtbehörden in Thessalonich erteilten: „Ihr seid nicht zugelassen“ (*Non licet esse vos*). Diese Religion der Christen war ja nicht ein seit alters geübter Nationalkult, sondern eine neue Verbrüderung zum Sturze aller anderen Kulte, eine Verschwörung, die aus allen Nationen eine neue Gemeinde sammelte. Fremde

Religionskollegien waren im Reiche zugelassen, oft durch Senatsbeschluß, öfter durch faktische Duldung, aber ihre Anhänger machten die frommen Bräuche des Staates, die *caeremonias publicas*, mit, die Christen dagegen entzogen sich denselben, und zwar vollständig. Die Staatsreligion und gesellschaftliche Verfassung hing nun aber genau zusammen in der Praxis und für das Bewußtsein der Bürger, und wie die Christen sich ihrerseits vom Staate zurückzogen, weil sie die heidnischen Bräuche nicht üben durften, so verlangte der Staat die heidnischen Bräuche, weil das Wohl des Reichs von der Verehrung seiner Götter abhing und diese darum jedem guten Bürger oblag. Daß man ein guter Römer und doch ein Feind der römischen Götter sein könne, das lag außerhalb des Gesichtskreises der antiken Anschauung. Aber auch die Christen wußten nicht anders, als daß ihre Religion Verzicht auf den Staat, Rückzug von den öffentlichen Geschäften und die Flucht vor dem Kriegsdienst verlange. Sie mieden das Forum und ebenso das Theater, wo das Volk dem Volke gegenüber saß, und dessen Besuch einen wesentlichen Teil des öffentlichen Lebens bildete. Selbst vor dem Stuhle des Richters in der Basilika sah man sie nicht, da sie ihre Streitigkeiten unter sich austrugen. Ein solches Sichabsondern konnte sie bei der Bevölkerung nicht beliebter machen, aber auch die römischen Staatsmänner konnten diesen Rückzug in das Privatleben nicht gutheißen. Den Flavier Clemens nannten sie einen Menschen von verächtlichster Trägheit (Sueton, Domitian 15), weil er als Christ sich vom politischen Leben zurückzog. Aber gerade weil die Christen still für sich blieben, würde die Staatsgewalt mit Verfolgungen noch lang zugewartet haben, da ihre Zahl noch wenig ins Gewicht fiel, hätte nicht das Jahr 64 und die von Nero ausgestreuten Lasterungen die öffentliche Aufmerksamkeit auf die Christen gelenkt. Seit dem großen Stadtbrande blieben die Christen verdächtig. In der That war auch ihre innere Stellung zur römischen Weltmacht seitdem eine andere geworden.

Rom war für die Christen seitdem nicht mehr die Obrigkeit, die Gewalt über uns hat, sondern das heidnische Babel, das Reich des apokalyptischen Tiers und die heidnische Bevölkerung im ganzen ist ihnen das Heer des Satans. Diese Anschauungen las wenigstens die heidnische Obrigkeit aus den Büchern der Christen heraus und so sagt Tacitus, nicht der Brandstiftung, aber des Hasses gegen das menschliche Geschlecht seien die Christen überwiesen worden. Wie der große Historiker seine Worte zu wiegen pflegt, müssen wir das wörtlich nehmen. Es stand seit diesen Untersuchungen vom Jahre 64 aktenmäßig fest, daß die Christen den Heidenstaat nicht liebten, sondern haßten. Damit stand aber auch fest, daß diese neue Sekte staatsgefährlich sei, und Plinius weiß, daß gegebenenfalls in Rom gegen sie eingeschritten werde. Dennoch muß man sich durch die Klagen der Apologeten nicht auf die falsche Vorstellung leiten lassen, als ob in einem Rechtsstaate wie dem römischen eine große Klasse von redlichen, stillen, arbeitsamen, freundlichen Leuten lediglich aus Fanatismus von den Beamten wäre niedergemetzelt worden. Wenn irgendwo feste Rechtsformen galten, so war es in der römischen Praxis und bloße Willkür haben die Christen nicht erduldet. Vielmehr gab es eine Reihe positiver Gesetze, die der Richter zu handhaben hatte und die tatsächlich von den Christen übertreten worden sind. Dieses formale Recht kann im einzelnen Falle das höchste sachliche Unrecht sein, dennoch entschuldigt es den Richter, der bestehende Gesetze zu vollziehen hat. Denn so lagen die Dinge hier allerdings, daß die Christen in den Rahmen der römischen Rechtsordnung nicht paßten. Die Gesetzgebung einer Monarchie, die auf die ruhmreichste Republik der Weltgeschichte gefolgt war, duldete keine geheimen Gesellschaften, denn diese geheimen Gesellschaften schwärmten alle für die Republik und konspirierten gegen die Monarchie des Cäsars. Eine Verwaltung, die gegen das Vereinswesen so argwöhnisch war, daß sie sogar die Organisation einer Feuerwehr unter-

sagte (Plin. Sec. Epist. X, 42, 43), konnte unmöglich eine über das ganze Reich sich ausbreitende, von einer kräftig regierenden Hierarchie geleitete Kirche gestatten, die die ganze Jurisdiktion über ihre Glieder für sich in Anspruch nahm und ihnen die Tempel der Götter und den Stuhl des Prätors untersagte. Zunächst verstieß die Gemeinde gegen die *lex Julia majestatis* als verbotene Gesellschaft und in fortgesetzter Tat durch geheime Zusammenkünfte (*coetu nocturno et coitione clandestina*). Auch die Ankündigung kommender Weltkatastrophen, großer Niederlagen des Reichs oder der Stadt, Verkündigung unheilvoller Konjunkturen am Himmel, schrecklicher Vorzeichen auf Erden oder, um etwas ganz Spezielles zu nennen, der bevorstehenden Wiederkunft Neros, war so häufig zur Erregung politischer Unzufriedenheit oder zu politischen oder persönlichen Zwecken mißbraucht worden, daß mehrmals Chaldäer und Juden wegen ihrer Verheißung kommender Gerichte, die die einen in den Sternen, die andern in den Propheten gelesen hatten, aus Rom und Italien ausgewiesen worden waren. So hat, wie wir aus den Digesten wissen, M. Aurel in eigenem Edikte die Beunruhigung der Bevölkerung durch religiöse Schreckensbotschaften mit Deportation auf eine wüste Insel bedroht. Ohne daß wir eine besondere Verfolgungssucht der Richter anzunehmen brauchen, konnte dieses Edikt dem besten und frömmsten Christen, wenn er die Predigt des Endgerichts erneuerte, für seine Apokalypse zu dem Lose der Domitilla verhelfen. Er hatte sich eben gegen den Staat versündigt, durch unfromme Worte und Murren gegen die bestehenden Zustände (*verbis impiis et murmuratione contra felicitatem temporum*)¹⁾. Die Wunderheilungen der Christen, ihre Dämonenaustreibungen, der Gebrauch mächtiger Engelnamen und heiliger Formeln zum Zweck der Beschwörung, die Aufbewahrung prophetischer Schriften, die die Zukunft enthüllten, war gleichfalls

¹⁾ Paul. Sent. V. 29. 1. Vgl. Arnob. 4, 34.

mit den strengsten Strafen bedroht durch die Geseze gegen die Magie und das Verbot der Aufbewahrung magischer Bücher. Prophetische Schriften wie die Apokalypsen, die die Zukunft enthüllten, waren für den Prätor selbstverständlich *libri magicæ artis*. Dazu kam, daß jede fremde Religion, die außerhalb ihrer Stammsitze sich ansiedeln wollte, ausdrücklich durch Senatsbeschluß oder kaiserliche Vollmacht zugelassen sein mußte, sonst zählten ihre Versammlungen unter die verbotenen. Aber auch von diesem formellen Rechte abgesehen, ist die katholische Legende nicht haltbar, als ob die Christen absolut schuldlos niedergemetzelt worden wären gleich einer Lämmerherde. Es war ein frischer, fröhlicher Krieg zwischen beiden Theilen und die christlichen Apologeten stehen in demselben ihren Mann, wie ihre Bücher beweisen. Es handelt sich um einen Kampf zweier Parteien, deren jede der andern das Recht der Existenz absprach und in diesem Kampfe waren die Christen der angreifende Theil. Es ist eine falsche Titelvignette, die auf einer alten Ausgabe der Apologeten das Bild des schuzflehenden Knaben abbildet. Der borgheffische Fechter gäbe eine viel richtigere Vorstellung von dem scharfen, tapferen, aggressiven Geiste, der in diesen Büchern das Wort führt. Eine Gesinnung gegen die heidnischen Heiligtümer, wie wir sie aus der Apokalypse kennen, die sieben Zornschaalen ausgießt über den Gözenstaat, eine solche Gesinnung blieb naturgemäß nicht überall beim Predigen, Prophezeien und Zeugnisse stehen, sondern schritt oft auch zur Zerstörung der Gözenbilder oder ließ sich zur Verhöhnung der heiligen Handlungen der Heiden fortreißen. Schon Paulus schreibt an seine Römer: „Dir greuelst vor den Gözen, aber du bestiehst die Tempel“ und die Ausleger haben zu dieser Stelle Belege aus Juvenal, Martial und andern Autoren hinzugefügt, die zeigen, daß die jüdische Aufklärung sich häufig am Tempeliegentum vergriff und daß nicht einmal der Helm des Mars Ultor sicher war vor ihren diebischen Fingern. Eine ernste Warnung vor

solcher Betätigung des Hasses gegen die Götzen findet aber auch Paulus im Römerbriefe nötig (Röm. 2, 22). Cäcilius Natalis von Cirta wirft in dem Dialoge des Minucius den Christen vor, daß sie die Tempel und Leichenbrandstätten verabscheuen, daß sie ausspeien vor den Götterbildern, daß sie lachen bei den heiligen Handlungen, auf Ehrenzeichen und Purpur herabschauen, sie, die selbst halbnackt laufen, und als der Heide Cäcilius im Vorbeigehen ein Götterbild grüßt, wird sein christlicher Kolloquent so zornig, daß das Zusammensein sich nur schwer wieder herstellt. Das alles aber ist eine Schilderung, die ein christlicher Apologet von dem Verhalten der Christen gibt, nicht etwa heidnische Nachrede. Wie hätten die Christen sich auch anders verhalten sollen gegen die heidnischen Heiligtümer, da sie der Überzeugung lebten, daß hinter diesen Bildern die Dämonen sich bergen, die gierig das Blut der Opfertiere lecken? Toleranz gegenüber den höllischen Mächten war vollkommen unmöglich; ihr Dienst mußte bekämpft, ausgerottet und sobald man dazu die Macht hatte, als schlimmstes Verbrechen bestraft werden. Das war die notwendige Konsequenz einer solchen Überzeugung. Solange man diese Macht nicht hatte, waren aber Worte des Abscheus und bei tatkräftigen Naturen auch Handlungen des Abscheus unvermeidlich. Das alles ist vollkommen begreiflich, aber ebenso begreiflich ist es, daß die Obrigkeit gegen die so Gefinnten einschritt, denn mächtige Religionsgemeinschaften ließen sich zu keiner Zeit ungestraft beleidigen. So herrschte ein ehrlicher Krieg zwischen beiden Teilen. Ernste und fromme Staatsmänner sahen mit Sorge auf diese Bewegung in den untern Schichten, die sie nicht verstanden und die doch Jahr für Jahr bedrohlicher anwuchs. Das Volk durfte, nach ihrer Überzeugung, nicht zur Verachtung der Götter verleitet werden. Unter diesen Umständen können wir die abfälligen Urteile der heidnischen Autoren über die neue Sekte nicht einfach als blöden Unverstand abfertigen. Dafür sind sie zu einstimmig und

haben zu bedeutende Zeugen für sich. Für Sueton, den magister epistolarum des Hadrian, ist das Christentum eine superstio malefica, für den ernsten Tacitus gehört es unter die atrocita und pudenda, Plinius sucht die flagitia zu entdecken, um derentwillen der Name der Christen so verhaßt ist. Der edle Mark Aurel hält sie für Cyniker, die aus Eitelkeit mit ihren Martyrien eine Tragödie aufführen, der Slave Epiktet erklärt sie für Schleicher, die sich als Philosophen einführen, während sie doch Juden sind. Lucian sieht in ihnen Landstreicher und Hochstapler, die sich dadurch ernähren, daß sie die Leichtgläubigen brandschätzen. „Was will uns dieser Schwärzer sagen, er sieht aus als wolle er neue Götter verkündigen?“ läßt Apg. 17, 18 die athenischen Philosophen über Paulus spotten. Der Rhetor Aristides sagt von ihnen: „In ihrem Benehmen sind sie dem gottlosen Volke in Palästina nicht unähnlich, denn sie erkennen die Götter nicht an. Sie unterscheiden sich von den Griechen und allen ordentlichen Leuten. Dagegen sind sie geschickt, Häuser zu untergraben und Familien in Verwirrung zu bringen, indem sie ein Familienglied gegen das andere hegen und sich der Leitung der häuslichen Angelegenheiten bemächtigen. Niemals brachten sie ein gutes Wort hervor oder führten es aus, niemals haben sie zu den öffentlichen Festen etwas beigetragen oder die Götter geehrt oder die Wohlfahrt der Bürgerschaft gefördert oder Unglückliche getröstet oder Uneinige versöhnt, oder die Jugend unterrichtet oder die Sprache verschönert, aber in Winkeln versteckt, da tramen sie ihre bewunderungswürdige Weisheit aus.“ Das Bild, das der Jupiterpriester aus Mysien entwirft, der in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts blühte, wird durch Celsus bestätigt, dessen Schrift gegen die Christen wir aus der Widerlegung des Origenes kennen und der die Christen als Böbel schildert, „Bollarbeiter, Schuster, Gerber, ungebildete und ungefitete Leute, welche vor den älteren und verständigeren Hausheern kein Wort zu reden wagen, wenn sie aber Kinder

und Weiber für sich bekommen können, so reden sie die wunderlichsten Dinge und stellen ihnen vor, sie sollten sich nicht an die Väter und die Lehrer halten, sondern nur ihnen folgen, jene seien im Eiteln befangen, und können nichts Rechtes tun, sie allein wissen, wie man leben müsse, wenn ihnen die Kinder folgen, so werden sie glücklich werden und das Haus glücklich machen“. Die Lage der Christen zwischen einer Bevölkerung, die noch immer in den alten heidnischen Vorstellungen fortlebte und es nicht ertrug, daß man diese angreife, wird aus solchen Schilderungen doch recht verständlich. Natürlich wirkte es auf fromme Heiden erbitternd, wenn an den Festen der Götter die ganze Stadt ihre Häuser mit buschigen Vorbeeren geschmückt hatte, aber die Häuser der Christen standen kahl und schmucklos. Auf jedem Felde sah man das Bild des Faunus, im Garten der Christen war kein geschnitzter Gott, kein gesalbter Stein. Vor der Ehe mit Heiden warnt Tertullian und eröffnet damit einen Einblick in die intimsten Nöte der Christen. Wie wird die Christin ihren religiösen Verpflichtungen nachkommen können in der Ehe mit einem Heiden? „Wenn Andachtstage zu halten sind,“ warnt Tertullian, „bestellt der Mann am frühen Morgen ein Bad; wenn ein Festtag bevorsteht, richtet er für denselben Tag ein Gastmahl an, und wenn die christliche Gattin ausgehen sollte, dann gerade kommen die dringendsten häuslichen Geschäfte in den Weg. Denn, welcher Heide möchte seiner Gattin erlauben, straßenweise in die fremden und gerade in die ärmsten Hütten einzutreten, um die Brüder zu besuchen? Wer wird es gern sehen, daß sie, wenn es so erfordert wird, sich zu nächtlichen Zusammenkünften von seiner Seite wegbegebe? Wer wird zur Zeit der Osterfeierlichkeiten ruhig dulden, daß sie die ganze Zeit wegbleibt? Wer wird sie zu dem bekannten Mahle des Herrn, das sie so in Verruf bringen, ohne Argwohn gehen lassen? Wer wird sie in die Häuser schleichen lassen, um die Ketten eines Märtyrers zu küssen?

oder gar sich irgendeinem Bruder zum Friedensfuß zu nahen? oder Waschwasser für die Füße der Heiligen zu bringen? Wenn ein Mitbruder aus der Fremde kommt, welche Bewirtung wird er in einem solchen Hause finden, wenn ihm, dem man die ganze Vorratskammer anbieten müßte, selbst die Brotschränke verschlossen sind“ (Ad uxorem 2, 5). In solchen Ehen verband sich der Verdruß über die Störung der Hausordnung durch die Sektierer, die sich der Frauen bemächtigt hatten, leicht auch mit abergläubischem Argwohn. Die Gattin bezeichnet sich und ihr Bett mit dem Zeichen des Kreuzes; was ihr unrein scheint, bläst sie weg; vor dem Essen mit dem heidnischen Manne nimmt sie einen Bissen des gesegneten Brots der letzten Eucharistie in den Mund, alles, um nicht mit den Dämonen in Berührung zu kommen, die dem Gatten an den Fersen haften. Der Mann aber denkt dabei an Zauberkünste und es graust ihn vor seinem eigenen Weibe. Was er dann in ihrem heiligen Buche, wie der neue Gott sagte: „Ich bin gekommen, den Menschen in Zwiespalt zu setzen mit seinem Vater, und die Tochter mit ihrer Mutter, und die Schnur mit ihrer Schwiegermutter,“ so dankte er für einen solchen Gott und fand kein Mittel zu scharf, um solchen grundsätzlichen Verstörern alles Friedens auf Erden und alles Wohlgefallens im Hause ihr Handwerk zu legen. Aus solchen Erfahrungen erklärt sich der Mangel an Mitleid in der edlen Seele eines M. Aurel und das Brüllen des Böbels: *Christianos ad leonem!*

Auffallend könnte es erscheinen, daß die Christen, deren ganzes Leben Gottesdienst war, von den Heiden als unförmig verabscheut werden und gemeinhin „die Atheisten“ heißen. Die Literatur der enthusiastischen Periode bot dazu keinen Anlaß, ihnen Mangel an Religion vorzuwerfen. Aber es ist nicht zu leugnen, daß aus den Apologien des zweiten Jahrhunderts sich ein anderes Bild der neuen Lehre ergibt als es die Eschatologien und die Apokalypse aufrollen. Die Christen erscheinen jetzt weniger als

Schwärmer denn als Aufklärer. Als Atheisten werden sie verfolgt, nicht wegen schwärmerischer Prophetien. Die Frage lautete jetzt nicht mehr: „Glaubst du an eine bevorstehende Welterneuerung durch euern Christus und an Strafgerichte über Rom?“, sondern sie heißt: „Ehrst du die Götter Roms und bist du bereit, ihnen zu opfern?“ Nicht wegen ihrer Schwärmerei, sondern weil sie die Götter lästern, sind die Atheoi strafbar. Der Streit über das Opfer an den Cäsar drängte ganz von selbst die Frage nach Monotheismus und Polytheismus in den Vordergrund. Diese neue Formulierung der Anklage entspricht auch der inneren Entwicklung der Gemeinde. Seit die apokalyptischen Erwartungen von bevorstehenden Strafgerichten über die Heidenwelt einigermaßen zur Ruhe gekommen sind, ist der jüdische Gegensatz gegen den Polytheismus in den Vordergrund getreten. Die Christen sind jetzt eine Partei der Ungläubigen. Sie heißen Atheisten, weil sie die vielen Götter leugnen, die abergläubigen Gewohnheiten der Heiden verhöhnen, die zahllosen superstitiösen Bräuche im Haus, im Garten, im Feldebau vernachlässigen und verspotten. Der Streit dreht sich jetzt um fromme Sitten, die die Heiden zur Religion, die Christen zum Dämonendienste rechnen. Die Verkündigung des nahenden Gerichts dagegen tritt zurück, wo nicht grimmige Verfolgung sie neu belebt. Solange das Christentum sich nur mit den Juden auseinanderzusetzen hatte, und sich innerhalb der Judenviertel hielt, war der Monotheismus kein Gegenstand der Verhandlung gewesen, denn darüber waren beide Teile einverstanden. Auch die gebildeten Heiden waren in Sachen des Monotheismus ihre Gefinnungsgenossen. Die Forderung des Opfers für die heidnischen Götzen aber verlangte von den Christen die Verleugnung des allein wahren Gottes. Noch immer war die griechische Bibel auch der Christen heiliges Buch. Alle Spottreden des zweiten Jesaja gegen die Götzen kamen dadurch wieder zur Verhandlung und wenn diese Fragen auch mehr in den Apologien erörtert

wurden als in den im Neuen Testament zum Zweck der Erbauung gesammelten Schriften, so spielten sie dennoch in der Praxis eine große Rolle. Daß das Christentum so zu einer Partei der Aufklärung wird und in das beste Erbe der griechischen Philosophie eintritt, tut ihm bei den Gebildeten Vorschub. Die Heiden mochten spotten über die Toren, die sich lieber hart strafen ließen, als daß sie eine Hand voll Weihrauch opferten, im Innern sagten sie sich doch, daß diese Leute mehr Achtung verdienten, als die Männer, die einem Jupiter opferten, über dessen Skandalgeschichten sie lachten oder als die Weiber, die den Adonis beweinten, an den sie selbst nicht glaubten. Daß eine innerlich so völlig irreligiöse Gesellschaft dennoch zu blutiger Glaubensverfolgung schritt, ist kein erbauliches Blatt der Geschichte, aber es entspricht dem starren, trockenen Buchstabendienst der römischen Juristen. Der römischen Aristokratie war es jetzt leid, der hellenischen Freigeisterei Tür und Tor geöffnet zu haben. Sie sah ein, daß die öffentliche Ordnung die religiöse Gebundenheit der Massen verlange und sie dachte im stillen, wie heute Renan: „Wir leben von einem Glauben, den andere haben.“ So beschloß sie, den Neuerern entgegen zu treten. Bei der sogenannten Verfolgung Domitians scheint es sich noch nicht um religiöse Motive gehandelt zu haben, sondern um dynastische Vorgänge, die innerhalb des Palatiums spielten und bei denen das Christentum des Clemens vielleicht zum Vorwand für andere Interessen dienen mußte. Von einer allgemeinen Verfolgung der Christen im Reiche wissen die gleichzeitigen Quellen nichts. Anders wurde das mit Trajan, als durch weiblichen Einfluß der Hof fromm wurde, worauf die literarischen Günstlinge des Palastes wie der eitle Plinius und der altgläubige, sauertöpfige Tacitus, ihren Eifer gegen die Götterfeinde zur Verfügung stellten. Nachdem die vornehme Welt die Losung gegeben, nahm der Pöbel dieselbe auf. Christenhegen werden jetzt etwas Gewöhnliches. Die in dieser Zeit verfaßte Apostelgeschichte

schildert den Aufstand gegen die Christen in Ephesus mit Zügen, die an den Bericht des Plinius an Trajan erinnern. Der Prokonsul Bithyniens klagt, daß die Tempel leer stehen und das Opferfleisch keine Käufer mehr finde. Hört man ihn, so fällt einem die Klage aus den Elegien des Propertius ein:

Jetzt umschleiert, o Schmach, der Spinne Gewebe den Tempel
Um den verlassenen Gott wuchert ein schädliches Kraut.

Der höflich fromme Plinius, als Präses von Bithynien, hielt es darum im Jahre 111 für nötig, gegen das Umsichgreifen der Atheisten einzuschreiten¹⁾ und entzündete dadurch eine Verfolgung, die die neronische an Grausamkeit zwar nicht erreichte, sie aber an Dauer und Umfang überbot. Da Plinius gern Gelegenheit nahm, mit Trajan schriftlich zu verkehren, wendete er sich direkt an diesen, indem er ausführte, daß er gesetzliche Bestimmungen, wie gegen die Christen zu verfahren sei, nicht kenne. Er setzt dabei voraus, daß in Rom Prozesse gegen Christen vorkämen, bekennt aber, daß er nie einem solchen beigewohnt habe. Er wisse deshalb weder, wieweit das Christentum als solches straffällig sei, noch wo der Tatbestand eines Vergehens vorliege; ebensowenig wisse er, von welchem Alter an die Zurechnungsfähigkeit beginne und ob Kinder ebenso wie Erwachsene zu behandeln seien. Er wisse ferner nicht, ob die Tatsache, daß einer Christ gewesen sei, auch dann gestraft werden müsse, wenn er vom Christentum bereits zurücktrat und ebensowenig, ob der Name an und für sich schon zu strafen sei oder nur die Verbrechen, die man mit dem Namen verknüpft denke. Er entwirft dabei von dem religiösen Verfall seiner Provinz ein sehr grelles Bild. Die Seuche dieses Aberglaubens habe sich nicht nur über die Städte sondern auch über die Dörfer und das Land verbreitet. Vor seinem Einschreiten seien die Tempel fast verlassen gewesen, die gewöhnlichen Opfer seien ausgesetzt

¹⁾ Vgl. Neutestamentliche Zeitgeschichte 4, 189 ff.

worden, die Opfertiere hätten selten Käufer gefunden. Als Vertreter der religiösen Restauration glaubte der fromme Präses dem Umsichgreifen solcher Gottlosigkeit nicht tatlos zusehen zu dürfen. Bei Abwesenheit anderer gesetzlicher Bestimmungen brachte er zunächst ein kaiserliches Edikt gegen die Heteräen, die nicht anerkannten Gesellschaften, in Erinnerung. Zugleich aber eröffnete er ein Prozeßverfahren, dessen Verlauf er folgendermaßen beschreibt: „Ich fragte die Vorgeführten, ob sie Christen seien. Wenn sie gestanden, fragte ich sie zum zweiten- und drittenmale, und drohte ihnen mit der Todesstrafe. Wenn sie beharrten, ließ ich sie hinrichten. Denn ich war überzeugt, daß, was es auch sei, was sie eingestanden, wenigstens ihre unbeugsame Hartnäckigkeit gestraft werden müsse. Andere, welche von demselben Wahnsinn angesteckt waren, habe ich, weil sie römische Bürger waren, aufzeichnen lassen, um sie nach Rom zu senden.“ Außer dem Vergehen geheimer Zusammenkünfte und der Verehrung eines vom Senat nicht genehmigten Gottes konnte Plinius aber keinerlei Verbrechen entdecken, da die Eingekerkerten behaupteten, sie seien nur zusammengekommen, um Christus zu preisen und sich gegenseitig zur Übung jeder Tugend zu ermahnen. Der Prokonsul fand darum für gut, zwei Slavinnen, die Dienerinnen, *ministrae* (Diaconissen), genannt wurden, auf der Folter zu befragen. „Ich entdeckte aber nichts als einen verkehrten und ungemessenen Aberglauben und schob die förmliche Untersuchung auf, um deine Befehle zu vernehmen.“ Seine Berichterstattung und Anfrage rechtfertigt Plinius mit der ungeheuren Zahl derer, die unter Anklage ständen, auch glaubt er, daß man mit Güte weiter kommen werde, da ohnedem schon sehr viele sich aufs Leugnen verlegten und manche auch ihre Reue bekannten. Bald heißt es nämlich in seinem Rapport weiter, sei ihm anonym ein Verzeichnis von Christen zugefertigt worden, „allein die Vorgeladenen leugneten Christen zu sein oder je gewesen zu sein. Als ich ihnen das Gebet vorsprach, riefen

sie die Götter an, indem sie deinem Bilde, das ich zu diesem Zwecke mit den Bildern der Götter hatte bringen lassen, mit Wein und Weihrauch opferten, auch außerdem Christum lästerten. Dinge, zu welchen, wie man sagt, die echten Christen nicht gezwungen werden können. Diese nun glaubte ich loslassen zu können. Andere, von einem Angeber als Christen angegeben, bekannten sich als Christen, leugneten es aber bald wieder: sie seien es gewesen, haben es aber wieder aufgegeben; einige vor drei Jahren, einige vor mehreren Jahren, einige sogar vor zwanzig Jahren. Alle beteten dein Bild und die Bildnisse der Götter an, auch fluchten sie Christus.“ Aus diesen Erfolgen seines Verfahrens zieht der Prokonsul die Lehre, daß man die Christen nur im Fall der *pertinacia* und *obstinatio* bestrafen, die Reuigen aber begnadigen solle, denn bereits würden die Tempel wieder besucht, die feierlichen Opferhandlungen wieder begangen und hie und da wieder Opfertiere verkauft. Diese Vorgänge hatten ein Schreiben Trajans an Plinius zur Folge, das den spätern Regierungen zum Regulativ diente, obgleich der Kaiser im Gegentheil in seiner Antwort meint, allgemeine Bestimmungen könne man hier nicht aufstellen. Zunächst wird Plinius angewiesen, keine anonymen Anklageschriften mehr anzunehmen. Das Delatorenwesen eines Domitian paßt nicht in die Politik Trajans, der wußte, zu welchen Greueln es geführt hatte, es muß aber in Kleinasien noch immer in Blüte stehen, denn auch 1. Petri 4, 15 nennt neben Mördern und Dieben die Delatoren, die sich zu Aufsehern über ihre Mitbürger hergeben. Trajan aber meint, was Plinius da getrieben habe, sei ein schlechtes Exempel und passe nicht in die neue Ära. Immerhin ist das eine gelinde Rüge, die Plinius für seinen allzu großen Eifer erhält. Seinerseits ordnet der Kaiser an, man solle die Christen nicht auffuchen, werden sie aber angezeigt und überwiesen, so muß man sie bestrafen, aber nur die, die sich weigern zurückzutreten und den Göttern zu opfern. Verstehen sie sich dazu, so sind sie frei zu lassen.

Diese Anweisungen waren so mild, als es irgend von einem gläubigen Heiden und alten Soldaten wie Trajan zu erwarten war, allein, daß das Christentum eine unzulässige Sache sei, stand dem konservativen Staatsmann doch gleichfalls fest. Der Kaiser wollte die Christen ignorieren, in der Meinung, der Aberglaube werde dann am ehesten aufhören, wenn man ihn nicht beachte, falls er nun aber nicht aufhörte, dann war auch er der Meinung, eine Sekte ohne Götter und mit der Tendenz der Propaganda, sei nicht zu dulden. Dadurch hatte das Edikt eine Tragweite, die Trajan selbst nicht beabsichtigte, denn mit demselben war dem Christentum die rechtliche Existenz im römischen Staate förmlich abgesprochen. Infolge gerade dieses Edikts, das dem Eifer des Plinius steuern wollte, scheinen nun erst recht Verfolgungen auch anderwärts vorgekommen zu sein und jetzt lagen nach Vorschrift des Edikts die Dinge so: Sobald ein Christ zur Anzeige kam, wurde er gezwungen, sich mit einer Hand voll Weihrauch vor dem Kaiserbilde loszukaufen, dann aber verfiel er als lapsus der Verachtung seiner Kirche, oder er opferte nicht, dann war Konfiskation seines Vermögens, Zwangsarbeit, Verbannung in die Steinbrüche oder bei Sklaven, je nach Bedürfnis des Zirkus, wohl auch der Tierkampf sein Los. Mit den Blutgerichten wuchs aber naturgemäß der Blutdurst des Pöbels. Vergeblich hatte Inquisition und Folter des frommen Präses festgestellt, daß diese Sektierer sich zu nichts anderem versammelten, als um Christus ein Lied zu singen, sich zu allem Guten zu ermahnen und ein allen gemeinsames unschuldiges Mahl zu nehmen. Die Märchen von ihrem Blutritus und ihren Orgien wurden dennoch immer wieder verbreitet und der Sachwalter Fronto, einer der Lehrer M. Aurels, hat noch 40 Jahre später all diese Verleumdungen aus der Zeit Neros neu aufgewärmt, doch setzt Minucius Felix voraus, daß jetzt, unter Caracalla, nur der dümmste Pöbel an diese Geschichten noch glaube.

Für die Christen war die Wirkung der Verfolgung

eine segensreiche. Mehr als billig war ihr Gemeindeleben in der langen Friedenszeit ein Leben der Parteiungen, des Streits über das jüdische Gesetz, über die Personen der Parteiführer gewesen, jetzt sonderte die Verfolgung die Spreu von dem Weizen. Die Namenschriften fielen ab. Plinius behauptet sogar, die meisten hätten abgeschworen. Aber die, die treu blieben, waren eine erlesene Schar, der es blutiger Ernst war mit ihrem Glauben. Sie wollten nun auch streng nach dem Evangelium leben, für das sie so Furchtbares erduldeten, sonst wären ja alle Opfer vergeblich. So ging aus der Verfolgung, die sich mit der Zeit über die meisten Landschaften Kleinasiens ausdehnte, eine neue Christenheit hervor. Nero verdankte sie ihren Ruhm, Plinius ihre sittliche Erneuerung. Zum Glück haben wir von diesen Vorgängen nicht nur den Bericht des Verfolgers, sondern auch einen christlichen. Die erste nach Petrus genannte Epistel des Neuen Testaments richtet sich an die Beisassen der Gemeinde Israels, das heißt an die christliche Diaspora von Pontus, Galatien, Kappadocien, Asia proconsularis und Bithynien, also an Landschaften, die von der Verfolgung des Trajan hauptsächlich betroffen wurden. Und nicht nur Beisassen der Gemeinde sind die Adressaten, sondern Fremdlinge in der Welt, das ist das Gefühl, dem der Verfasser in dieser argen, bösen Zeit sofort Ausdruck gibt, denn er schreibt an Erdenpilger, die ihrer himmlischen Heimat eingedenk bleiben sollen. Das Trostschreiben an diese Brüder in der christlichen Diaspora, die Vereinsamten und Vaterlandslosen, ist seinem wesentlichen Inhalt nach eine erbauliche Ansprache, die in den Widerwärtigkeiten der Christenverfolgung zeigen will, wie, nach Gottes Fügung, im Christenleben Lust und Leid, himmlische Herrlichkeit und Erdenelend miteinander verbunden sind. Da der Verfasser in einer gedrückten und stürmischen Zeit schreibt, so ist es die Hoffnung, die er der Gemeinde noch dringender als Glaube und Liebe ans Herz legt, und da die christliche Gemeinde

von den Heiden aller Greuel verdächtigt wird, findet sich der christliche Verfasser veranlaßt, die Brüder zu strenger Selbstzucht zu mahnen. Die Gemeinde soll sich so verhalten, daß der Argwohn der Heiden entkräftet wird. Wiederholt wird hingewiesen auf Jesum selbst als Vorbild des Martertums und sein Sklaventod am Kreuze wird den Brüdern, die zum großen Teil selbst in Sklavenstuben zu suchen sind, als Vorbild in Erinnerung gebracht. Leidensmut und tätige Liebe im Gedanken an das nahe Ende will der Brief wecken, Pflichtgefühl der Ältesten und der einfachen Christenmenschen will er schärfen. Persönliches über den Verfasser und seine Lage erfahren wir aus dem Briefe kaum. Er nennt Silas seinen Schreiber und Johannes Markus seinen Begleiter und richtet Grüße aus von der römischen Gemeinde, aber doch wohl nur, um seiner erbaulichen Betrachtung die Form eines Briefes zu geben. Der Tat nach ist dieselbe die Trostrede eines frommen Mannes für die kleinasiatischen Christen, deren schweres Schicksal ihn tief erregt, die er aber persönlich nicht kennt und die ihn nicht kennen, ein offener Brief, der sich nicht nur an die Betroffenen wendet, sondern der ganzen Christenheit zu lesen nützlich ist. Die Lage wird 4, 12 mit voller Klarheit gezeichnet: „Geliebte, laßet euch die Hitze, damit ihr versucht werdet, nicht befremden, als widerführe euch etwas Ungewöhnliches, sondern in demselben Maße, in dem ihr die Leiden Christi theilet, freuet euch, auf daß ihr bei der Offenbarung seiner Herrlichkeit euch freuen und frohlocken möget. Selig seid ihr, wenn ihr geschmähet werdet um des Namens Christi willen, denn der Geist der Herrlichkeit und der Kraft, und der Geist Gottes ruhet auf euch. Niemand unter euch leide als ein Mörder oder Dieb oder Übeltäter oder als Aufpasser (Delator). Leidet er aber als Christ, so schäme er sich nicht, sondern preise Gott für diesen Namen. Denn die Zeit ist da, daß das Gericht anfangen an dem Hause Gottes. Wenn aber zuerst an uns, was wird das Ende

derer sein, die dem Evangelium Gottes ungehorsam sind? Und so der Gerechte kaum gerettet wird, wo will der Gottlose und Sünder erscheinen? Darum sollen auch die, die nach Gottes Willen leiden, dem treuen Schöpfer ihre Seelen befehlen in guten Werken.“ Daß die Betroffenen ihre Seelen Gott befehlen sollen, zeigt den Ernst der Lage; daß sie Gott preisen sollen für ihren Christennamen erinnert daran, daß dieser Name selbst von den Gegnern für straffällig erklärt worden war. In betreff der Verhöre gibt der Verfasser mit Ruhe und Milde die Weisung: „Vor ihrer Furcht fürchtet euch nicht und lasset euch nicht schrecken . . . Seid allezeit bereit zur Verantwortung gegen jeden, der Rechenschaft von euch fordert über die Hoffnung, die in euch ist, jedoch mit Sanftmut und Furcht. Und habet ein gutes Gewissen, auf daß, wo sie von euch abhören als von Übeltätern, die zu Schanden werden, die euern guten Wandel in Christus schmähen. Denn es ist besser, wenn es der Wille Gottes sein sollte, daß ihr um Guttat willen leidet als um Missetat.“ Daß man sie mit Missetätern zusammenwirft und zusammensperrt, ist ein besonderer Stachel. Nur der Auswurf der Menschheit hat sonst Verurteilung zum Tierkampf zu fürchten, aber heuer geht der Teufel umher wie ein brüllender Löwe und sucht, wen er verschlinge. „Ihm widerstehet und wisset, daß dieselbigen Leiden über eure Brüder in der Welt ergehen“ (5, 8). Das ist der trübe Trost, den der Verfasser zu spenden hat. Das böse Beispiel, das Plinius gab, hat also Nachfolger gefunden. Auch 4, 12 verweist darauf, daß Leiden der Christen Los sei und das Bewußtsein, *socios habuisse malorum*, mag ihnen ihre Not tragen helfen. Im wesentlichen ist es die gleiche Situation, die der erste Petrusbrief und der vierte Evangelist voraussetzen. In unserem Briefe geht der Teufel umher als der brüllende Löwe des Amphitheaters, der Ignatius zerfleischte, im Evangelium nach Johannes schleicht er als Wolf um die Hürden; er erhaschet etliche Schafe und zerstreut die andern und macht

die schlechten Hirten zu Ausreißern. Das Evangelium ist etwas später geschrieben, als die Zeiten wieder ruhiger geworden sind; bei Petrus brüllt der Löwe, im vierten Evangelium schleicht der Wolf tückisch um den Pferch. Jenes ist die Lage unter Trajan, dieses die Lage unter Hadrian. Hat Trajan entschieden, daß nicht nur die Verbrechen, die man mit dem Namen Christ verbunden meint, sondern der Namen an und für sich schon strafbar sei, so tröstet der Verfasser die Träger desselben: „Selig seid ihr, wenn ihr geschmähet werdet über den Namen Christi, denn der Geist der Herrlichkeit und der Kraft und der Geist Gottes ruhet auf euch . . . Leidet einer als Christ, so schäme er sich nicht, sondern preise Gott für diesen Namen.“ Es ist ergreifend zu hören, wie der Verfasser ernstlich gewillt ist, sich alle Dinge zum Besten dienen zu lassen und sich nur sorgt, die Gemeinden möchten durch das gehäufte Unrecht und die nicht endende Mißhandlung mit Gefühlen der Bitterkeit sich erfüllen und der Liebe vergessen. „Führet euern Wandel unter den Heiden gut,“ sagt der fromme Schreiber, „auf daß sie, wo sie über euch lästern als von Übeltätern, sie euere guten Werke sehen und Gott preisen am Tage der Heimsuchung.“ Zum Gehorsam gegen die Obrigkeit mahnt er mit Worten des Apostels Paulus, nur daß er ausdrücklich der Prokonsuln gedenkt, von denen dieses Mal die Verfolgung ausgeht. „Seid untertan aller menschlichen Ordnung um des Herrn willen, es sei dem Herrscher als dem Obersten oder den Prokonsuln als seinen Gesandten, zur Rache über die Übeltäter, zu Lohn aber denen, die Gutes tun. Denn das ist der Wille Gottes, daß ihr mit Wohltun der Unwissenheit der törichten Menschen den Mund stopfet als Freie und nicht als hättet ihr die Freiheit zum Deckel der Bosheit, sondern als Kinder Gottes. Erweist Ehre jedermann. Habt die Brüder lieb, fürchtet Gott, ehret den Herrscher.“ Wirft man der neuen Sekte vor, daß sie die Sklaven aufwiegle und sie mit Emanzipationsgelüsten erfülle, so predigt er im Gegenteile:

„Ihr Sklaven seid untertan mit aller Furcht den Herrn, nicht allein den gütigen und gelinden, sondern auch den wunderlichen. Denn das ist Gnade, wenn jemand um des Gewissens zu Gott willen Trübsale erträgt und Unrecht leidet, denn was ist das für ein Ruhm, wenn ihr um Missetaten willen Streiche erduldet? Aber wenn ihr um Guttaten willen Leiden erduldet, das ist Gnade bei Gott, denn dazu seid ihr berufen. Auch Christus hat ja für euch gelitten und euch ein Vorbild gelassen, daß ihr seinen Fußtapfen nachfolgen sollt, welcher keine Sünde getan hat, ist auch kein Betrug in seinem Munde erfunden; welcher nicht wieder schalt, da er gescholten ward, nicht drohte, da er litt, stellte es aber dem anheim, der gerecht richtet.“ Auf das blutigste herausgefordert, sollen doch die Mißhandelten des Wortes Jesu eingedenk bleiben: „Segnet, die euch fluchen.“ Darauf eben beruhte ihre Stärke. Man lese den Brief des Plinius und den ersten Petrusbrief nebeneinander und man wird keinen Augenblick zweifeln, daß diese abgeklärte Frömmigkeit des Christen das Feld behaupten mußte und nicht die eingebilbete Staatsraison des sogenannten Staatsmannes, der die Christen zum Opfer vor Göttern zwingen will, an die er selbst nicht glaubt. „Des Verfassers verständnisvolles Eingehen auf die Lage des einzelnen zeigt den erfahrenen und gemütvollen Seelsorger. Läßt er sich doch auch zu den Sklaven freundlich herab und verschmäht es nicht, den Frauen ein Wort über den wahren Schmuck zu sagen“¹⁾. Es spricht ein schöner Geist aus dem Ganzen. Man würdigt seine Milde und Ruhe doppelt, wenn man bedenkt, wie diese Ermahnungen zu reiner Menschenliebe und stiller Übung guter Werke gegeben sind zu einer Zeit, in der der römische Prokonsul arme Frauen scheußlich foltern ließ, nicht weil sie ein Verbrechen verübt, sondern weil der wißbegierige Mann doch endlich erfahren möchte, was denn eigentlich hinter dieser Ge-

¹⁾ Vgl. Gunkel, Neues Testament von Joh. Weiß, 2, 25.

schichte stecke? Der ehrliche, treuherzige Ton des Schreibens hat namentlich Luthern angesprochen, der den ersten Petrusbrief unter seine Lieblingsbücher rechnete. Ihm war es so recht aus dem Herzen gesprochen, wenn der Verfasser den Schmerz der Gegenwart ausklingen ließ in die Mahnung: „All euere Sorgen werfet auf ihn, denn er sorget für euch.“ Jedenfalls ist der Brief ein Zeugnis dafür, daß die Bergrede Jesu nicht tauben Ohren gepredigt hatte, sondern ein neuer Geist eingezogen war in die Welt und den Grund legte zu einer wiedergeborenen Menschheit. Davon, daß trotz aller zeitlichen Verfolgung der Christ in seiner Lehre einen unvergänglichen Schatz besitze, ist der Verfasser fest überzeugt. Mag die Welt lästern, er will der Gemeinde bezeugen, daß trotz aller Schmach, die man auf ihren Glauben häuft, dieser Glaube dennoch ihre Gnade ist; er will die Brüder ermutigen und befestigen gegenüber der Verfolgung, damit sie nicht irre werden an der großen Hoffnung und nicht zurückfallen in das alte Wesen, sondern durch untadeligen Wandel die Achtung auch ihrer Feinde erzwingen und damit den Sieg des Evangeliums fördern.

Die Abfassungszeit des Briefes wird man in der Hauptsache nach seinen Beziehungen auf die Christenverfolgung bestimmen dürfen, aber auch die deutlich durchblickende kirchliche Organisation gibt einige chronologische Fingerzeige. Das verhältnismäßig vorgeschrittene Stadium der Verfassungsentwicklung tritt 5, 1—6 hervor, wo eine sehr bedeutende Stellung der Presbyter in der Gemeinde vorausgesetzt ist. Das Amt muß bereits einträglich sein, da der Verfasser mahnt, es möge doch niemand um des Geldes willen oder aus Herrschsucht ein Ältestenamt suchen, sondern, um der Herde zu dienen und die Brüder zum Guten zu leiten. Ähnlich wie in den Pastoralbriefen ist das Amt des Ältesten bereits Gegenstand ehrgeiziger Bewerbungen und wird von Unwürdigen zuweilen um schändlichen Gewinnes willen gesucht. Den Ältesten muß Gewaltthätigkeit gegen die Jungen, den Jungen Unbotmäßigkeit

gegen die Alten untersagt werden. Es ist ein in sich geschlossenes, von der Welt gesondertes Gemeindeleben, das diese Weisungen voraussetzen. Unter der heidnischen Bevölkerung zerstreut, leben fest organisierte Gemeinden von Christen, die eine eigene Welt für sich bilden, aber auch einen schweren Kampf gegen die heidnische Umgebung zu führen haben.

Wie diese Verfassungszustände, so weist auch der Stand der Lehrentwicklung ins zweite Jahrhundert. Die paulinische Grundfarbe des Briefes steht außer Frage. Der Paulinismus ist bezeugt durch die reichliche Benutzung von paulinischen Briefstellen, aber im Grunde verbindet der Verfasser mit den paulinischen Worten nur halb paulinische Vorstellungen. Der ursprüngliche Gegensatz gegen die Gesetzestheologie hat sich abgestumpft. Die paulinische Rechtfertigungslehre fehlt ganz, war sie doch, wie der Jakobusbrief zeigt, den Judaisiten noch immer anstößig. An Stelle der paulinischen Mystik tritt eine kirchlich popularisierte Erlösungslehre, indem Christus uns erlöst, wenn wir sein Beispiel nachahmen. Bei Paulus kommt uns Jesu Tod zugute, indem in seinem Tode unser eigenes Sündenfleisch getötet wird. Die erste Epistel Petri redet nicht von einem stellvertretenden Leiden, auch nicht von einer juristischen Satisfaktion, durch die Gottes Gerechtigkeit zufrieden gestellt wird und ebensowenig von einer mystischen Vereinigung des Gläubigen mit dem, der am Kreuze für ihn gestorben ist, sondern wir werden erlöst durch das Beispiel, das der Gekreuzigte uns gab, wenn wir es nachahmen. Christus hat uns von dem eiteln Wandel nach der Väter Weise abgerufen (1, 18) und das Schauspiel seines Gehorsams bis zum Kreuze soll uns bestimmen, ihm als dem Hirten unserer Seele nachzufolgen (2, 21 f.). Die Beprengung mit dem Blute Christi (1, 2) dient nicht anders zu unserer Heiligung als der gleiche Akt im jüdischen Opferdienst. An Stelle der paulinischen Mystik tritt eine mehr moralisierende Auffassung. Uns zu befehlen hat Christus für unsere

Sünden gelitten, der Gerechte für den Ungerechten (3, 18); die Vorstellung, daß wir in Christo gestorben und auferstanden sind, tritt zurück. Die Erlösung besteht kurz gesagt in der Aneignung der Gesinnung Jesu und der Nachfolge auf seinem Leidenswege¹⁾.

Während der Verfasser sich in diesen Punkten von der paulinischen Kernlehre entfernt, hat er sich in andern den mächtig um sich greifenden gnostischen Vorstellungen genähert. Christus erlöst auch die Seelen derer, die vor seiner Erscheinung dahingegangen waren (4, 6). Während sein Leib im Grabe lag, hat Christus eine Höllensfahrt vollbracht und hat den Geistern im Gefängnis, die einst ungehorsam waren, das Evangelium gepredigt. Sein Heilswerk galt auch den Seelen in der Unterwelt. Höllensfahrt und Himmelfahrt beschließen es in würdigster Weise (3, 19. 22). Welch anderer Christus ist dieser auf einer Höllensfahrt befindliche himmlische Monarch als der Jesus der Bergrede! Im Gruße klingt die trinitarische Lehrformel an im Hinweise auf den Rathschluß des Vaters, die Weihe des Geistes und die Pflicht Christo untertan zu sein. Auch das weist uns in die Zeit statarischer Kirchengebete. Christus ist der vor Grundlegung der Welt Vorherbestimmte (1, 20), wie der am Ende der Zeiten Geoffenbarte. Gnostizismus ist das noch nicht, aber sichtlich berührt es sich mit den Vorstellungen des Kolosserbriefs und Epheserbriefs, die dem Verfasser nicht fremd sind.

Nach dem allem ist es ausgeschlossen, daß dieser Brief aus dem apostolischen Zeitalter stamme. Allgemeine Christenverfolgungen, ein zu Geldgewinn nutzbares Presbyteramt, eine gnostifizierende Christologie gab es zur Zeit des Petrus noch nicht. Wenn aber ein unzweifelhaft frommer Christ des zweiten Jahrhunderts dem längst dahingegangenen Apostel einen Brief voll schönster und sicher ernst gemeinter Ermahnungen in den Mund legt, so ist das ein

¹⁾ Vgl. Pfeleiderer, Urchristentum, S. 658.

Beweis, daß die Pseudonymität nicht wie heute ein literarischer Betrug ist. Unter die schriftstellerischen Gewohnheiten der Zeit gehörte es eben, Gedanken der Schule dem Meister in den Mund zu legen. So wurden heraklitische Briefe, sokratische Dialoge, orphische Verse, sibyllinische Orakel, pythagoräische Traktate verbreitet. So wenig heute einer, der einen Roman schreibt, sich darum als Lügner oder Betrüger fühlt, so wenig brauchte ein Christ das Bewußtsein einer schlimmen Handlung zu haben, wenn er Gedanken, die aus einer evangelischen Gesinnung stammten, einen der alten Evangelisten selbst vortragen ließ. Mitteilung der eigenen Gedanken in Form einer Apokalypse oder Epistel, die man einem heiligen Manne der Vorzeit in den Mund legte, war eine literarische Gewohnheit, die wie in den anderen Schulen, so auch in der christlichen üblich geworden war. Wollte man unsere modernen Begriffe an diese Literatur anlegen, so müßten wir die Mehrzahl religiöser Schriftsteller seit dem Daniel- und Henoch-buche für Schwindler und Betrüger erklären; wir würden aber damit nur unsere vollkommene Verständnislosigkeit für die literarische Sitte dieser Zeit erweisen. Kam unser Brief wirklich aus Rom, so redete die Gemeinde, deren Repräsentant Petrus ist, durch Petri Mund zu den Brüdern Kleinasiens. Diese wußten ja, daß Petrus selbst nicht mehr lebe und wenn hier und dort fromme Brüder glaubten, einen Brief an die Vorfahren zu lesen, so fühlten sich auch diese dadurch gekräftigt und erbaut.

Bei einem Aktenstücke, das sich Petrus zuschreibt, ist es nun auffällig, daß es nicht zu kleinem Teile Stellen aus den Briefen des Apostels Paulus sind, mit denen dieser Petrus seinen Lesern zusetzt. Niemand leugnet, daß der Verfasser Pauli Briefe an die Römer, Korinther, Epheser und Galater kannte, während die Berührungen mit dem Jakobusbrief wohl auf Benutzung unseres Briefs durch den angeblichen Jakobus beruhen dürften. Schon der Gruß des Briefs ist dem des Epheserbriefs nachgebildet.

Daß die Anwendung der Hoseastelle in 2, 10: „Ihr ehe- dem kein Volk, nun aber Gottes Volk“ aus Römer 9, 25 stamme, springt in die Augen. In 4, 10 haben wir die Haushalter über Gottes Geheimnisse aus dem ersten Korintherbriefe (2, 6f.). Die Leiden dieser Zeit, die nichts sind im Vergleich mit der ewigen Herrlichkeit, stammen aus Römer 8, 18. Jedem Bibeltkundigen muß es auffallen, wenn er 1. Petri 2, 13 liest: „So seid nun untertan aller menschlichen Ordnung um des Herrn willen, sei es dem Kaiser“ usw., da er weiß, daß das im Römerbriefe steht. Das: „Ihr Knechte seid mit aller Furcht den Herrn untertan, nicht allein den gütigen“ (2, 18) und 3, 1: „Ihr Weiber seid untertan euern Männern,“ stammt ebenso aus dem Epheserbriefe. Nach solchen Stichproben kann es nicht zweifelhaft sein, daß wir hier einen Schriftsteller vor uns haben, der die paulinischen Briefe kennt und benutzt, das kann aber nicht Petrus sein, der sicher weder eine Sammlung von Paulinen besaß, noch auch Lust gehabt hätte, Pauli Briefe auszuschreiben. Gegen Petrus als Verfasser spricht schon der durchgängige Gebrauch der Septuaginta in dem Briefe. Der Hebräer Petrus, der aramäisch sprach, würde das Alte Testament nicht nach der LXX zitieren und hatte keine Ursache und Gelegenheit sein Griechisch dorthin zu schöpfen, da er die Thora hebräisch las, wenn er überhaupt lesen konnte. Nach Papias bedurfte Petrus auf griechischem Boden eines Dolmetschers, des Markus, dieser Petrus aber schreibt ein völlig flüssiges Griechisch, besser als Paulus. Der ganze Gedanktenkreis des Briefs ist auch nicht mehr der des apostolischen Zeitalters. Die Vorstellungen und Begriffe, die im Apostelkreise alles Denken beherrschen, Reich Gottes, Sohn Gottes, Menschensohn, fehlen hier völlig und doch müßte man erwarten, daß gerade Petrus die Stichworte Jesu treu wiederholte, dessen direkter Jünger er war. Das jüdische Gesetz ist ganz aus dem Gesichtskreise verschwunden und doch hatte Petrus mit Paulus alle Phasen des Gesetzesstreits durchgekämpft. Die

Parusie, die der Stern der apostolischen Hoffnung war, wird nur 1, 7. 13 und 4, 7, wie das in der Zeit der Verfolgung nahe lag, in Erinnerung gebracht, ohne doch die Gesamtanschauung zu beherrschen wie bei Paulus oder Matthäus oder in der Apokalypse. Der historische Petrus schied sich Gal. 2, 11 von Paulus, weil ihm Paulus ein Heucheln mit den Juden zum Vorwurf machte, der Petrus hier ist ein Schüler Pauli geworden, der Pauli Briefe völlig in sich aufgenommen hat, sogar seine unechten Briefe wie den Epheserbrief. Daß der Apostel Petrus selbst Neigung oder auch nur die Möglichkeit gehabt hätte, eine Sammlung paulinischer Briefe in solcher Weise zu benutzen, ist ausgeschlossen. Die ganze Vorstellung, den Fischerapostel zum griechischen Schriftsteller zu machen und ihm einen griechisch geschriebenen Brief beizulegen, ist geschichtswidrig. Es ist bereits der stattliche Petrus der Apostelgeschichte, der dem Verfasser vorschwebt. Wenn der Brief von Babel geschrieben sein will, unter Babel aber Rom versteht, so führt uns auch das unter die Lebensdauer des Petrus herunter, denn der Name Babel für Rom kam erst nach der neronischen Christenverfolgung durch die Apokalypse in Umlauf, aber in dieser Verfolgung soll ja Petrus geendet haben. Jedenfalls hat er die Einbürgerung dieses Namens nicht mehr erlebt.

Warum hat nun aber ein Anhänger der paulinischen Schule, der sich mit Vorliebe paulinische Briefstellen aneignet, sein Werk dem Judenapostel Petrus zugeschrieben? Warum läßt er Gedanken und Worte des Apostels Paulus durch den Apostel Petrus vortragen? Nichts hinderte ihn, paulinische Gedanken unter dem Namen Pauli zu verbreiten, warum legte er sie im Gegenteile Petrus in den Mund? Unter allen Erklärungen dieser paradoxen Tatsache ist auch heute noch die der Tübinger Schule die wahrscheinlichste, daß der Verfasser, ähnlich wie der Apostelgeschichtsschreiber, diese paulinischen Gedanken darum durch Petrus vortragen läßt, um die Briefe, aus denen sie

stammen, auch den Anhängern des Judenapostels zu empfehlen und die Judaisten mit dieser Theologie auszusöhnen. Mit andern Worten, der Grundgedanke der Apostelgeschichte, in Briefform bearbeitet, ist der erste Petrusbrief. Unter diese Künste eines Friedensstifters ist alsdann auch 5, 12 einzureihen, wo Petrus schreibt: „Ich habe euch durch Silvanus, den treuen Bruder, wie ich erachte, geschrieben.“ Dieses „wie ich erachte“, übernimmt eine subjektive Bürgschaft dafür, daß der Pauliner Silas ein treuer d. h. gläubiger Bruder sei. Neben dem Pauliner Silas aber wird auch Markus, der Hermeneut des Petrus, erwähnt: „Es grüßt euch mein Sohn Markus,“ um beiden Parteien gerecht zu werden. Der geneigte Leser sollte aus diesen Personalnotizen ersehen: Petrus lebte in Frieden und Freundschaft mit den Schülern des Paulus und der Pauliner Silas bestellte die Briefe des Petrus, die sich auch nach ihrem Inhalt nicht von denen des Paulus unterscheiden. Was zankt ihr euch also, da eure Stifter sich doch vertrugen? Wie die Apostelgeschichte dem Petrus Reden gegen das Gesetzesjoch in den Mund legte, so daß die Petriner von ihrem eigenen Haupte zur Gesetzesfreiheit ermahnt werden, so muß Petrus hier brieflich seine Übereinstimmung mit der paulinischen Theologie und sein Einverständnis mit dem Pauliner Silas bezeugen. Wäre es dem Verfasser nur darum zu tun gewesen, seine paulinische Theologie vorzutragen, so hinderte ihn nichts, einen paulinischen Brief zu verfassen und seine Gedanken durch Paulus vortragen zu lassen, von dem sie stammen. Daß er sie als Lehre des Petrus ausbietet, daß er Petrus die Gnadenwahl vortragen, daß er Petrus an heidenchristliche Gemeinden schreiben läßt, daß er ihm die Ermahnung zum Gehorsam gegen die Obrigkeit zuschreibt, die die Judaisten dem Paulus so übel vermerkt hatten, das beweist, daß es ihm nicht sowohl darum zu tun war, diese theologischen Gedanken an sich bekannt zu machen, als um den Beweis, daß auch Petrus so gelehrt habe und damit die Juden-

christen für diese Auffassungen zu gewinnen. Daher auch die Protektion des Pauliner Silas neben der Erwähnung des Markus, der nach der Tradition Hermeneut des Petrus war. Die Wahl heidenchristlicher Gemeinden als Adresse, die Wahl gerade des Petrus für einen nach Pauli Vorbild geformten Brief, die Wahl des Pauliners Silas als Schreibers und Überbringers, verrät einen Vertreter der Unionstheologie, der die Künste der Apostelgeschichte in seiner Weise nachahmt. Daß der Vortrag paulinischer Grundsätze durch den Mund eines angeblichen Petrus unter die Mittel gehörte, mit denen die Anhänger der Union arbeiteten, zeigt neben den Reden des Petrus in der Apostelgeschichte noch schlagender 2. Petri 3, 15, wo derselbe Petrus die Lehre des Paulus ausdrücklich empfehlen muß. Der Judenapostel, von dem die Judaisten behaupteten, er sei der Todfeind des Paulus gewesen, schreibt hier: „Gleichwie auch unser geliebter Bruder Paulus, nach der Weisheit, die ihm gegeben ist, euch geschrieben hat, wie auch in allen Briefen, wenn er davon redet; worin etliches schwer zu verstehen ist, was die Unwissenden und Unbefestigten verdrehen wie auch die andern Schriften, zu ihrem eigenen Verderben.“ Die Absicht, den Judenapostel Petrus als einverstanden mit Paulus darzustellen, ist hier mit Händen zu greifen. In der alten Kirche wurde die Absicht auch wohl verstanden und die clementinischen Homilien lassen ihren Petrus ausdrücklich protestieren gegen solche Fälschungen seiner wirklichen Lehre. Im Eingange zu denselben schreibt Petrus an Jakobus: „Schon zu meinen Lebzeiten haben einige es unternommen durch künstliche Deutung meine Lehrvorträge in die Aufhebung des Gesetzes umzugestalten, wie wenn ich selbst nicht so dächte und nicht frei und aufrichtig so lehrte, was ferne sei. Was man hiermit tut, ist nichts anderes, als daß man dem Gesetz Gottes zuwider handelt, das von Moses ausgesprochen und von unserem Herrn bezeugt worden ist, wenn er über seine ewige Dauer sagt: „Himmel und Erde werden ver-

gehen, ohne daß ein Jota oder ein Pünktchen vom Gesetz verschwindet.' Diejenigen aber, welche, ich weiß nicht wie, meinen Sinn kund tun wollen, und die von mir gehörten Lehrvorträge besser als ich selbst, der ich sie hielt, zu verstehen meinen, sagen den von mir Unterrichteten, das sei meine Lehre und Meinung. Wenn sie schon zu meinen Lebzeiten solches gegen mich zu lügen wagen, wieviel wird man erst nach mir wagen." Hier haben wir also den Protest eines Judaisten gegen den groben Unfug, dem Petrus gesetzesfreie Reden und Briefe unterzuschieben. Der Verfasser der Homilien kannte Schriften, in denen man Petrus, der historischen Wahrheit zuwider, eine gesetzesfreie, universalistische Theologie vortragen ließ. Er warnt vor Leuten, die Petrus Meinung besser zu wissen meinen, als Petrus selbst, und die eine falsche Lehre unter seinem Namen einschwärzen und seine Vorträge in Aufhebung des Gesetzes umgestalten, während Jesus doch lehrte, daß kein Titeldchen des Gesetzes verloren gehen solle.

Daß es nicht strenge Paulusschüler, sondern unions-eifrige Vermittler waren, die paulinische Grundsätze durch den Mund des Petrus vortragen ließen, ist selbstverständlich. So ist auch der Verfasser des ersten Petrusbriefs nichts weniger als ein schroffer Pauliner. Da es ihm in den Bedrängnissen der Zeit um den innern Frieden und die Union der Parteien zu tun ist, macht er Konzessionen, die die entschiedene Paulusschule, deren Trümmer zuletzt Marcion noch einmal um sich sammelte, niemals gemacht hätte. Die hohe Stellung, die die Judenchristen für ihren Petrus in Anspruch nahmen, wird von unserem Briefschreiber dem Petrus verwilligt. Solche Ehrenvorzüge will der Verfasser der Gegenpartei gönnen. Petrus ist berechtigt als Vertreter der Miterwählten in Babylon, d. h. als Bischof der Hauptstadt, an alle Christen der Diaspora einen autoritären Hirtenbrief zu erlassen. Stillschweigend wird so Petri römisches Bistum anerkannt und wir sehen, bereits überstrahlt der Ruhm des römischen Petrus den

des wirklichen römischen Märtyrers Paulus. Daß sich der paulinische Verfasser auf diesen Anspruch der Judenchristen einläßt, erweist ihn als Mann der Vermittlung. Den Ehrenvorzug des Petrus, erster Bischof Roms gewesen zu sein, läßt der Verfasser sich gefallen, dafür muß aber Petrus die Theologie des Paulus auch sich gefallen lassen. Da die clementinischen Homilien ausdrücklich bezeugen, daß die Gegner der judaistischen Richtung mit solchen Mitteln arbeiteten, wird man gut tun, bei diesem Zeugnis des Altertums stehen zu bleiben, denn alle andern Erklärungsversuche für einen Petrus, der paulinische Theologie vorträgt, stehen in der Luft. Man wollte die paradoxe Tatsache eines Petrus, der Stellen der paulinischen Briefe im Munde führt, so erklären, daß der Brief ursprünglich Brief eines Pauliners gewesen sei, der aber von den Redaktoren des Kanons auf Petrus übertragen wurde, weil man von diesem, verglichen mit Paulus, zu wenige Dokumente im Neuen Testamente besaß. Der Verfasser unseres Briefs soll der Pauliner Silvanus sein und, um den um sein Eigentum betrogenen Silas zu entschädigen, werde er am Schluß als Schreiber bezeichnet und gelobt und versichert, daß er ein treuer Mitarbeiter sei. Bei einem Briefe des Silvanus wäre die Vertrautheit mit den paulinischen Briefen allerdings ebenso selbstverständlich, wie sie bei Petrus unbegreiflich ist. Allein es gibt auch nicht die leiseste Spur, daß unser Brief jemals in einer anderen Form existierte, als in der im Kanon überlieferten. Auch genügte es durchaus nicht, bloß die Überschrift des Altentstücks zu entfernen. Wenn der Schreiber 5, 1 sich einen Mitältesten nennt und Zeugen der Leiden Christi und als solcher die Leser ermahnt: „Weidet die Herde Christi,“ so ist auch das eine Anspielung auf Petrus und dasselbe bezeugt 5, 13, wo er Grüße von seinem Sohne Markus bestellt, dem Dolmetscher des Petrus. Welcher andere Zeuge des Leidens Christi könnte da gemeint sein, als Petrus, den die Überschrift nennt? Auch die Datierung von Rom ist ein ähnlicher

Fingerzeig. Gestehe wir also zu, wir haben hier eine jener Reden, die dem Petrus paulinische Lehren unterschiebt, wie in den Homilien Petrus dem Jakobus klagt. Auch darf man wohl fragen, ob die Verfälschung eines gegebenen Aktenstücks durch ein Kollegium von Bischöfen und Presbytern zur Herstellung eines kompletten Kanons ein erbaulicherer Tatbestand wäre, als der Anschluß eines Christen an eine literarische Sitte der Zeit, an der niemand Anstoß nahm? Man lehrt so etwas anderes als die Tübinger Schule, aber nichts Erbaulicheres. Gegen Silas als Verfasser des Briefs sprechen ohnehin alle chronologischen Gründe genau so wie gegen Petrus. Als die erste allgemeine Christenverfolgung in Kleinasien wütete, war Silas längst tot und schrieb keine Briefe mehr.

Wie die Apostelgeschichte ist der erste Petrusbrief ein Denkmal der Unionstheologie. Er stammt aus der Zeit der Kompromisse, als die Not der Verfolgung gebieterisch zum Frieden und Zusammenschluß innerhalb der Gemeinde drängte. Theologische Fragen standen jetzt in zweiter Reihe. Um das Dogma ist es der ersten petrinischen Epistel weniger zu tun als um tapferes Aushalten und praktisches kirchliches Leben. Sätze wie 1. Petri 2, 19: „Gutes tun ist Gnade bei Gott“, oder das aus dem Römerbrief entlehnte 3, 9: „Bergeltet nicht Böses mit Bösem“, überhaupt der ganze praktische Geist stellt den Brief unter die moralisierenden, nicht unter die spekulativen Lehrschriften. Nur die Schlagworte hat der Verfasser sich von Paulus angeeignet, dabei fehlt aber doch ein sehr bedeutsames. Das Gesetz erwähnt er nicht, denn dieser Kampf hat ausgetobt und als Friedensstifter will der Verfasser ihn nicht wieder ansuchen.

Für den Abfassungsort wäre im Falle der Echtheit entscheidend der Gruß Kap. 5, 13: „Es grüßt euch die Mit-auserwählte zu Babylon und mein Sohn Markus.“ — Die Miterwählte wird von dem Franzosen Renan galant auf die Gattin des Petrus gedeutet. Allein die Verbindung der göttlichen Erwählung mit der Erwählten des

eigenen Herzens ist weder antit noch jüdisch. Die Vorstellung, daß ein Apostel Christi in einem an die Gemeinden Kleinasiens gerichteten Brief einen Gruß von seiner Frau ausrichte, ist für deutsches Denken nicht vollziehbar. Die Frauen saßen bei den Juden in der Synagoge hinter dem Gitter, tief verhüllt, und hatten zu schweigen, wie sollte also Petrus in einem Zirkularschreiben an die Gemeinden von Pontus, Bithynien, Kappadocien, Galatien und *Asia proconsularis*, das in der Gemeinde zur Erbauung vorgelesen werden sollte, einen Gruß von seiner Frau bestellen! Die Miterwählte ist die erwählte Gemeinde. Wie Petrus den Bischof von Rom vorstellt, so die Erwählte die römische Kirche. Ältere Ausleger, die den Brief für echt halten, denken an die Stadt Babylon am Euphrat, wohin Petrus während des jüdischen Kriegs geflüchtet wäre. Allein von einer Wirksamkeit des Petrus bei den Parthern ist keinem Kirchenschriftsteller etwas bekannt. Auch für den Fall der Unechtheit wäre es also unbegreiflich, warum der Verfasser den Brief von einem Orte datierte, wohin den Petrus keine Tradition versetzt. Dazu versichert der Briefschreiber, daß auch in seiner Nähe Christenverfolgungen vor sich gingen, daß der Teufel umhergehe wie ein brüllender Löwe, wie aber am Euphrat zu Lebzeiten des Petrus derartige Christenverfolgungen sollten stattgefunden haben, ist nicht abzusehen, da die Parther gar keine Ursache hatten, das Christentum zu verfolgen, das ohnehin gewiß nicht zahlreich war in jenen Gegenden. Schon die alten Handschriften haben darum das Babylon, gemäß dem Sprachgebrauch der Apokalypse, auf Rom gedeutet und tragen meistens die Unterschrift: „Geschrieben zu Rom“. Auch Eusebius und Hieronymus verstehen unter Babel Rom, denn durch die Apokalypse war diese Bezeichnung üblich geworden (vgl. Sib. 5, 155, Hippol. de Antechristo 36). Der Brief setzt also die Sage von dem römischen Aufenthalt des Petrus voraus, und da Petrus im Namen der Gemeinde schreibt, auch die seines römischen Bistums. Nach

den Akten des Petrus ist auch unser Brief das älteste Zeugnis für den römischen Episkopat Petri, aber freilich ein Zeugnis aus dem Jahrhundert nach seinem Ende. Die Zeit der trajanischen Verfolgung war ganz danach angetan, Rom aufs neue den Christen als das „Babel“ erscheinen zu lassen, das das Blut der Heiligen säuft. Auch dieser Name also ist aus den Eindrücken der Christenverfolgung zu erklären. „Mitten aus dem Löwenrachen heraus“¹⁾ muß Petrus die Seinen zur Tapferkeit ermahnen. Da an dem römischen Bistum des Petrus vor allem die römische Gemeinde ein starkes Interesse hatte, so spricht schon das für Rom als den Abfassungsort des Schreibens. Dort entstand die Haupturkunde der unionistischen Richtung, die Apostelgeschichte, und es empfiehlt sich nicht, zwei in der Tendenz sich so nahe stehende Schriften auf weit voneinander entfernte Abfassungsorte, wie Rom und Kleinasien, zu verteilen. Wie die Schriften des Unionisten „Lukas“, so wird auch diese unionistische Epistel Petri in Rom verfaßt worden sein.

¹⁾ Jülicher Einleitung, S. 185.



HebräerbrieF und JakobusbrieF



Seit Trajans Tod scheinen die über ganze Provinzen sich erstreckenden Verfolgungen wieder eingeschlafen zu sein, da die Lage an der Ostgrenze davon abhalten mußte, weitere Verwickelungen zu schaffen, aber daß lokale Christenhegen noch immer vorkamen, beweisen der HebräerbrieF und das vierte Evangelium. Da das trajanische Edikt in Geltung blieb, klagen die Apologeten bitter über den schmachvollen Zustand, daß Tausende von friedlichen Christen den Erpressungen schamloser Sykophanten überantwortet seien. Denn sobald gegen einen Christen eine Anzeige wegen Verachtung der Götter erstattet wurde, war der Richter genötigt, einzuschreiten. Die Strafe war dann, wie wir aus dem Hirten des Hermas wissen, Konfiskation des Eigentums oder, wie aus der Geschichte des Bischofs Kallistus hervorgeht, Zwangsarbeit in den Steinbrüchen. Dabei erschwerte der neu auslodernde Judenhaß die Lage. Die Juden hatten den unglücklichen Feldzug Trajans gegen die Parther zu blutigen Aufständen benutzt und sollen nach Dio Cassius allein in Cyrene 220 000 Menschen niedergemacht haben. Ähnliche Megeleien fanden in Ägypten und Palästina statt. Der bedrängte Hadrian hatte darum den Juden Besserung ihrer Lage versprochen, um die Ruhe wieder herzustellen¹⁾. Daß die Juden von ihm den Wieder-

¹⁾ Neutestamentliche Zeitgeschichte 4, 327 f. Schürer 1, 671 f.

aufbau ihres Tempels erwarteten, geht aus Weissagungen der jüdischen Sibylle (5, 46 f.) und aus dem Barnabasbriefe hervor. Die erhaltenen Nachrichten sind allerdings unklar und widerspruchsvoll, aber ihre Wiederholung durch alle Quellen macht doch den Eindruck, daß derartige Pläne bestanden haben¹⁾. Der Verfasser des Barnabasbriefes setzt voraus, daß Hadrians Bauten in Jerusalem den Anfang der Verwirklichung der Weissagung Jesaja 49, 17 f. bedeuteten, welche den gefangenen Juden die Wiederherstellung Jerusalems durch die eigenen Knechte ihrer Befieger in Aussicht stellte. Die Worte des Briefes sind nicht ganz übereinstimmend überliefert, sicher aber sagt Barnabas, was der Prophet g Weissagt habe, geschehe soeben. Durch die Knechte derer, die Jerusalem zerstört, werde es wieder errichtet. Hadrians Bauten haben also bereits begonnen und der Verfasser sieht darin die Erfüllung des Jesajawortes. Als Hadrian freilich zur Enttäuschung der Juden den Tempel als Jupitertempel vollendete, brach im Jahre 132 der Bar Kochbakraieg aus.

In die Zeit dieser Erwartungen gehört der Hebräerbrief, der zeigt, daß auch in den christlichen Kreisen die Frage der Wiederherstellung des jüdischen Tempeldienstes mit Sympathie von den einen, mit Kopfschütteln von den andern erwogen wurde. Das ist wohl zu verstehen, daß die Nachricht, der den Kultan des Orients so freundlich gesinnte Kaiser wolle auch den Tempel Jehovas wiederherstellen, in den Judenvierteln wie ein Blitz einschlug und der Hebräerbrief zeigt, daß auch der getaufte Jude ein Jude bleibt. Kam es zu dem Wiederaufbau des Tempels, so stand ein Massenabfall der Judenchristen von der Gemeinde bevor.

Wer nicht einen der schönsten neutestamentlichen Briefe für eine müßige rhetorische Schulübung erklären will, muß annehmen, daß die Zustände wirklich vorlagen, gegen die

¹⁾ Vgl. Derenbourg, Histoire de la Palestine 46, 16 ff.

der Hebräerbrief warnend, mahnend, bittend seine Stimme erhebt. Haben wir es aber mit einer Wirklichkeit zu tun, so bestand unter den Judenchristen infolge der sich mehrenden Gefahr eine starke Neigung unter das schützende Dach der Synagoge zurückzukehren und diese wuchs bei der überraschenden Wendung, die das Geschick Israels zu nehmen schien. Auch viele Judenchristen glaubten an die Wiederherstellung des Tempels und versenkten sich mit einem gewissen Heimweh in die schönen Erinnerungen des Tempellebens, das sie doch nur aus Leviticus, Philo und Josephus kannten. Hohepriestertum, Allerheiligstes, Opferaltar des Tempels waren ihnen in der Phantasie aufs neue zu Heiligtümern geworden und es erblühte eine ähnliche jüdische Romantik, wie die, die einst an den Wasserbächen Babylons von dem Wiederaufbau Zions geträumt und gedichtet hatte. Für dieses alte Volkstum war ja alles schon einmal dagewesen, war alles Wiederholung. Selbst im Kreise der christlichen Gemeinde fanden diese Hoffnungen Anklang. Der Verfasser des Hebräerbriefes leitet das Veröden der christlichen Versammlungen in erster Reihe von dem Erschlaffen des Glaubenseifers und der Furcht vor der heidnischen Verfolgung ab, aber er weiß auch, daß eine rührige Propaganda tätig ist, die die Zeit der Not benutzt, um für die Rückkehr zum Judentum zu werben und bereits wieder für die jüdischen Speisgebote Gehorsam verlangt. „Es ist ein köstlich Ding, daß das Herz fest werde durch Gnade, nicht durch Speisen, davon keinen Nutzen gehabt haben die damit umgehen, denn die Tiere, deren Blut durch den Hohenpriester in das Heiligtum getragen wird für die Sünde, derselben Leichname werden außerhalb des Lagers verbrannt. Darum hat auch Jesus, um das Volk durch sein eigenes Blut zu heiligen, außerhalb des Lores gelitten. So laßet uns also zu ihm hinausgehen außerhalb des Lagers, und seine Schmach tragen, denn wir haben hier keine bleibende Stadt, sondern die zukünftige suchen wir.“ Speisegesetze, Opferdienst, Tempel-

besuch sind es, die man den Christen als Mittel empfiehlt, Sünde zu tilgen. Der Glanz des alten Kultus steigt in den Schilderungen der Judaisten vor den Augen der Gemeinde auf in alter Pracht: der Leuchter, der Tisch, die Schaubrote und die kostbaren Gefäße, hinter dem Vorhang aber das Allerheiligste mit dem goldenen Räucheraltar und der ganz mit Gold überzogenen Bundeslade, in der sich der goldene Krug mit dem Mannah befindet, der grüne Stab Aarons und die Bundestafeln; über der Lade aber prangen die Cherubim, die den Sühndeckel beschatten (9, 1—14). Freilich hat damit der Verfasser des Hebräerbriefts statt der Herrlichkeiten des zerstörten Tempels die des heiligen Zeltes der Wüstenwanderung geschildert. Seine Kenntnis ist eben aus der Septuaginta geschöpft und beruht auf Schriftstudium, nicht auf Augenschein. Das alles war einmal, der Verfasser aber warnt die Gemeinde, den Träumen der Wiederherstellung nachzuhängen. Nicht das irdische Jerusalem ist der Christen Heimat. Außerhalb der Stadtmauern liegt Golgatha, wo sie ihr Heil suchen sollen. Er stellt der äußerlichen Pracht des jüdischen Tempeldienstes die höhere Würde der Versöhnung durch den himmlischen Hohenpriester gegenüber und zerstört so das verführerische Bild, das die Judaisten der Gemeinde vorzaubern. Der Barnabasbrief polemisiert direkt, und oft roh und ungerecht, gegen die jüdischen Bräuche, der Hebräerbrief deutet sie sinnig aus als Typen, die in Christo ihre höhere Erfüllung gefunden haben. Beide aber halten es für durchaus notwendig, der Neigung der Gemeinde zum Rückfall ins Judentum mit vollem Ernste entgegen zu treten¹⁾. Jene schon halb Abtrünnigen fleht

¹⁾ Einer so späten Abfassung des Hebräerbrieftes, frühestens in den ersten Jahren Hadrians (117—138), scheint entgegenzustehen, daß derselbe im ersten Clemensbrief benutzt ist. Irenäus (III; 3, 3) setzt voraus, daß der nach Clemens genannte Brief (der Name des Verfassers wird übrigens in dem Briefe nicht genannt) zur Zeit des dritten römischen Bischofs dieses Namens geschrieben worden

der Hebräerbrief (10, 25—26) an: „Lasset uns nicht verlassen unsere eigene Versammlung, wie etliche pflegen, sondern einander ermahnen, und das um so mehr, als ihr

sei, dessen Pontifikat in die Jahre 88—97 gesetzt wird. Daß aber unter diesem Bischof Clemens der große Zwiespalt in der Gemeinde zu Korinth ausgebrochen sei, der die römische Gemeinde zu einem Briefe an die Korinther veranlaßte, steht nicht in der römischen Bischofsliste, sondern ist ein Zusatz des Irenäus, der von seinem Talente zu Verwechslungen in Sachen der Johanneslegende fattsame Proben abgelegt hat. Den sogenannten Clemensbrief hat Irenäus dem römischen Bischof Clemens zugeschrieben, während er von dem im Hirten des Hermas erwähnten Gemeindefschreiber Clemens herrühren wird. Zur Zeit, da Hermas seine Apokalypse verfaßte, war ein Clemens Schreiber der römischen Gemeinde, dem es zukam, die Schriften an die auswärtigen Gemeinden zu bestellen (Pastor Hermae 2; 4, 3). Nach dem Zeugnis des Muratorischen Kanon hat Hermas seine Apokalypse geschrieben „sedente cathedra urbis Romae Pio fratre ejus“. Pius aber war römischer Bischof 141 bis 155. Ist der von Hermas erwähnte Clemens, dem es zukam die offizielle Korrespondenz zu führen, der Verfasser des römischen Gemeindebrieves an die Korinther, so sind alle Schwierigkeiten beseitigt. Es ist sogar sehr wahrscheinlich, daß die Bemerkung des Hermas, Clemens komme das Amt zu, die Schreiben zu versenden, eine direkte Anspielung auf den berühmten Clemensbrief ist. Dann ist der Clemensbrief um die Mitte des zweiten Jahrhunderts entstanden und konnte recht wohl den Hebräerbrief benutzen. Die Annahme, der römische Bischof Clemens habe den Brief verfaßt, steht mit dessen Inhalt in Widerspruch und würde den Hebräerbrief bis in die Zeit des Domitian hinausschieben, in der er unmöglich ist. Hebräer 10, 29—11, 40 setzt eine allgemeine Christenverfolgung voraus voll feiger Abschwörer, aber auch reich an standhaften Helden. Vorangegangen ist ein langer Leidenskampf, in dem die Leser und ihre Vorgänger ein Schauspiel geworden sind durch Schmach und Trübsal, eine Zeit, in der Güterkonfiskation und Gefängnis ein gewöhnliches Schicksal der Christen war. Die Generation, die unter Hadrian Leiden erduldet, schaute auf solche Schicksale unter Trajan zurück, die unter Domitian nicht. Die Leser sind Schicksalsgenossen jener alttestamentlichen Heiligen geworden, die gefoltert wurden, Spott und Geißeln, Bände und Gefängnis erduldeten, die man gesteinigt, zersägt, gepeinigt und durchs Schwert getötet hat. Sie glichen den Flüchtlingen, die in Schafspelzen und Ziegenfellen, in Mangel und Trübsal einhergingen und umirrten

seheth, daß sich der Tag naht. Denn wenn wir mutwillig sündigen, nachdem wir die Erkenntnis der Wahrheit empfangen haben, so ist kein anderes Opfer mehr für unsere

in Wüsten und auf Bergen und in Höhlen und in den Klüften der Erde. Hätte der Prozeß des Flavius Clemens solche Heimsuchungen im Gefolge gehabt, hätte Domitian mit Gefängnis, Folter, Steinigung, Zerfägung und Schwert gewüthet, mit Greueln, wie der Hebräerbrieff sie aufzählt, so würden Sueton, Tacitus und Dio Cassius davon reden. Sueton, der den Dingen am nächsten steht, weiß von einer domitianischen Christenverfolgung überhaupt nichts. Dio Cassius redet von einer Verfolgung wegen jüdischen Lebens, und da er erst im dritten Jahrhundert schreibt, kann er gegen Sueton nicht aufkommen. Ein gleiches gilt von der Notiz des Bruttius, die wir nur aus Eusebius und Hieronymus und da nicht nach ihrem Wortlaut kennen. Ein Schriftsteller, der unter dem Eindruck der trajanischen Christenverfolgung steht und ihre Nachspiele unter Hadrian noch vor Augen hat, konnte diese Nöthe in der rhetorischen Weise des Hebräerbriefes schildern. Die Leiden einiger Hofdiener des Domitian zu solchen ungeheuerlichen Verfolgungen aufzubauschen wäre unleidliche Übertreibung. Der Standpunkt des ersten Clemensbriefes, der den Hebräerbrieff bis in die Tage Domitians hinausschieben soll, ist nach allen Indizien selbst ein viel späterer. Statt uns des frühen Zeugnisses für den Märtyrertod des Petrus und Paulus zu freuen, werden wir in dieser Erwähnung vielmehr ein Zeichen späterer Abfassung des ganzen Aktenstückes erkennen. Der Streit über das jüdische Gesetz ist im Clemensbriefe vergessen und verschollen. In betreff der Entstehung der Kirchenämter nimmt Clemens 42, 4 mit der Legende an, daß die Apostel auf ihren Missionsreisen überall Bischöfe eingesetzt hätten. Die Stelle 44, 2 hat ältere Ausleger an die Lehre von der apostolischen Sukzession erinnert und 40, 5 werden deutlich Laien und Klerus als gesonderte Klassen unterschieden. Die Anfänge der korinthischen Gemeinde liegen nach 47, 1—6 in grauer Vorzeit. Der Verfasser verfügt über eine Sammlung paulinischer Briefe und anderer neutestamentlicher Schriften, Epheser-, Kolosser- und Pastoralbriefe nicht ausgeschlossen, die erst in die Zeit der Gnosis gehören. Für diejenigen, die einen Brief, der wie ein Nachklang der Lektüre des ersten Korintherbriefes klingt und aus zahlreichen anderen neutestamentlichen Schriften Anleihen macht, als Fiktion betrachten, scheidet er ohnehin als Instanz für diese Frage aus. Daß der erste Clemensbrief in Sachen der Kirchenverfassung gegen die Didache „einen gewaltigen Fortschritt“ bezeichne, wird allgemein zugegeben

Sünde übrig.“ Das Wegbleiben aus der Versammlung ist nach der Erfahrung des Verfassers meist der Anfang zur Verleugnung. Beispiele, daß Vorgeladene abschwören, fehlen nicht, auch Plinius bezeugt sie. Darum warnt 10, 28—31 vor Gottes Strafen für diejenigen, „die den Sohn Gottes mit Füßen treten, das Blut des Bundes für unrein achten und den Heiligen Geist lästern“. Der Prätor, der dieses *maledicere* Christo von ihnen verlangt, mag schreckliche Qualen bereit haben, aber schrecklicher ist es, in die Hand des lebendigen Gottes zu fallen. „Denn noch

(vgl. Knopf, Das nachapostolische Zeitalter, S. 171). Die des Clemens stimmt mit den Verfassungseinrichtungen zur Zeit der Pastoralbriefe, nicht mit der des ersten Jahrhunderts, da aber die Pastoralbriefe in die Zeit der Mitregentschaften fallen, steht nichts entgegen, den ersten Clemensbrief frühestens in die letzten Jahre Hadrians, wahrscheinlicher in die des Antoninus Pius zu setzen. Knopf, der im übrigen die Restaurationsarbeiten seiner Schule billigt, fügt doch hinzu: „Wenn man die gesamten Ausführungen 40—44 durchliest, so kann man sich immer wieder nur wundern, in einer so frühen Schrift bereits diese Ansätze zu finden.“ Die Ansprüche des katholischen Episkopats stehen nach Knopf dadurch wohlbegründet da und der Ton, in dem der Brief die Opposition gegen die Amtsträger in Korinth als freche Revolution abfertigt, zeigt gleichfalls eine volle Entwicklung des episkopalen Machtbewußtseins. Das ist vollkommen zutreffend, beweist aber gerade die spätere Provenienz des Schreibens. Statt uns zu wundern, werden wir besser tun, den Brief in eine Zeit zu versetzen, in der die Bischöfe nachweisbar eine solche Stellung hatten, so daß man sich über die Rolle, die die Hierarchie hier spielt, nicht mehr zu wundern braucht. Andere sind davon erbaut, daß in der Zeit der Apokalypse, die jetzt wieder unter Domitian geschrieben sein soll, gleichzeitig ein so philosophisches Werk wie der Hebräerbrieff entstehen konnte und preisen die Vielseitigkeit einer Kirche mit so verschiedenartigen Tendenzen. Aber eben dieser Kontrast zwischen Apokalypse und Hebräerbrieff beweist, daß der Hebräerbrieff nicht mehr in die enthusiastische und apokalyptische Periode gehört. Eine Gemeinde von Platonikern ist keine Gemeinde von Apokalyptikern. Man wird es darum am besten dabei lassen, daß die Apokalypse ins Jahr 68, der Hebräerbrieff in die Zeit Hadrians gehöre. Schon die Verschiedenheit der Weltanschauung verlangt eine solche Distanz.

eine kleine Zeit und der Kommende wird da sein und nicht säumen. Mein Gerechter, sagt Jehova, wird aus Glauben leben, und wenn er furchtsam ist, so hat meine Seele an ihm keinen Gefallen. Unsere Sache aber ist nicht die Furchtsamkeit, die zum Verderben führt, sondern der Glaube, der das Leben gewinnt" (10, 37 f.). Als eine Ermahnung und Rückenstärkung mitten in den Plagen der Verfolgung ist also der Hebräerbrief aufzufassen. Die Verfolgung, die jetzt wüthet, ist auch die erste nicht. Vielmehr sind andere vorangegangen, in denen sich die Leser besser gehalten haben. „Gedenket," heißt es 10, 32—36, „der vorigen Tage, in welchen ihr erleuchtet einen großen Leidenskampf erduldet habt, indem ihr zum Theil selbst durch Schmach und Trübsale ein Schauspiel geworden und Genossen derer geworden seid, welchen es also erging. Denn theils habt ihr mit den Gefangenen Mitleid gehabt, theils den Raub eurer Habe mit Freuden aufgenommen, da ihr wußtet, daß ihr selbst eine bessere und bleibende Habe im Himmel habt" (10, 32—36). Auch auf die früheren Vorsteher und bereits geschiedenen Lehrer weist der Redner hin (wenige Augen mochten trocken bleiben), die eines seligen, viele vielleicht eines maternollen Todes gestorben sind: „Gedenket an eure Vorsteher, die euch das Wort Gottes gesagt haben; schauet an den Ausgang ihres Wandels, und folget ihrem Glauben nach." Nach dem allen sind schon mehrere Verfolgungen über die Christen dahingegangen, und ohne Eindruck auf die Gemeinde sind diese Schrecken nicht geblieben. Die Judenchristen fangen an, sich nach der geschützteren Lage der Synagoge zurück zu sehnen und werden mit allerlei verführerischen Bildern von der Herrlichkeit des Tempeldienstes behelligt, dessen Wiederherstellung man erwartet. So erklärt es sich, daß der Verfasser gegen die Neigung zur Rückkehr zum Tempel polemisiert. Nötig war das nur in einer Zeit, in der das Judentum die Hoffnung auf die Wiederherstellung seines Tempels hegen durfte. Eine solche Zeit war aber einzig und allein die

Regierung Hadrians. Gegenüber dem großen Aufſchwung, den das im Bunde mit den Parthern wieder eine Macht gewordene Judentum genommen hatte und gegenüber der verführeriſchen Fata Morgana eines neuen Tempels, die ihr Vertrauen auf Hadrian den Juden vorſpiegelte, geriet die durch die Verfolgungen ermüdete Chriſtenheit in begreiflichen Nachteil. Die Juden hatten wieder Hoffnungen, die große Hoffnung der Chriſten dagegen hatte ihre Gläubigen immer aufs neue getäuſcht. Das iſt die ſchwierige Lage, die der Hebräerbrieſ vorfindet.

Man hat nun freilich geſagt, die Art, wie der Verfaſſer von dem Tempel rede, ſetze voraus, daß der Tempel noch ſtehe und ſo wollten viele den Brieſ zwiſchen die neroniſche Chriſtenverfolgung und die Zerstörung von Jeruſalem einſchalten. Aber dieſe Präſentia, in denen der Hebräerbrieſ vom Tempel redet, beweifen nicht, daß der Tempeldienſt zurzeit im Gang iſt. Für das Bewußtſein der Diasporajuden beſtand der Tempel zu Jeruſalem zu Recht, auch als er in Aſche lag. Für ſie, fern von Jeruſalem, blieb es gleich, ob der Tempel intakt oder Ruine war, ſie hatten ihn ja doch nicht vor Augen. Die Schulen führten, wie die Miſchnah beweift, auch damals über die Riten, Opfer und Gebetsſtunden die heftigſten Streitigkeiten. Die Chroniden erhielten den Zehnten, die Tempelſteuer nahmen die Heiden und die Bräuche, die die Diaspora lediglich an die Vorgänge im Tempel erinnern ſollten, wurden gerade ſo eingehalten, als ob der Tempeldienſt in vollem Gang wäre. Man feierte in der Diaspora das Paſſah, obwohl im Tempel keine Paſſahlämmer mehr geſchlachtet wurden, die Gebetsſtunden, die den Tempelſtunden entſprachen, wurden gehalten und die Gebete wurden geſprochen, das Angeſicht gewendet gegen Jeruſalem¹⁾. In

¹⁾ Vgl. Holzmann, Einleitung, S. 303: „Die Präſentia, die übrigens auch mit Präterita abwechſeln (9, 1. 2. 8. 13, 9) beweifen ſo wenig, wie die gleichen Präſentia Joh. 5, 2; Joſephus Ant. III;

den Jahrzehnten nach Jerusalems Zerstörung setzte das gesamte Judentum voraus, daß der Tempel eine noch immer bestehende Institution sei und auch äußerlich und in Bälde wiederhergestellt sein werde. So redet Josephus von ihm als von einer bestehenden Einrichtung (contra Apionem 2, 23). Er spricht von dem Kaiseropfer, als ob es täglich dargebracht würde (ebenda 2, 6). Auch in der rabbinischen Literatur findet sich diese Ausdrucksweise. „Man glaubte noch lange,“ sagt Schürer¹⁾, „nicht daran, daß der gegenwärtige Zustand ein definitiver sein werde. Es schien nur eine Frage der Zeit, wann die Priester ihren Dienst wieder würden aufnehmen können.“ So redet auch der Hebräerbrieff von dem Tempeldienste, als ob er noch immer im Gange wäre. Aber eine klare Vorstellung von dem wirklichen Heiligtum, das bereits ein halbes Jahrhundert in Schutt und Asche lag, hatte weder der Verfasser des Hebräerbriefts mehr, noch seine Leser. Das Heiligtum, das der Verfasser beschreibt, ist die Stiftshütte des Moses, nicht der Tempel des Herodes. Er kennt das Heiligtum eben nur aus seiner Lektüre des Alten Testaments, des Philo und Josephus. In eine solche späte Zeit weisen auch die übrigen Indizien. Der Verfasser des Hebräerbriefts steht einer Christenheit gegenüber, die anfängt gleichgültig zu werden gegen ihre Verheißungen und ihre Heilsgüter. Es ist keine glückliche Welt, in die wir hineinschauen. Die einen wenden ihre Gedanken der Synagoge zu, die andern fallen

6, 12; Ap. 1, 7. 2, 8. 28; Clem. Rom. 40, 4; Barnabas 7, 8. 11; Justinus, Dialog. 117; Celsus bei Origenes 5, 25. Dasselbe Tempus der geseglichen Vorschrift begegnet uns auch in Mishnah und Talmud, wo von Opfervorschriften die Rede ist. Für die Diaspora hatte sich in Sachen des Tempelkultus nichts geändert. So behandelt denn auch unser Verfasser den Tempeldienst als eine ideelle Wirklichkeit, aber das taten die Rabbinen, die sich untereinander stritten, ob die pharisäische oder sadduzäische Form der Tempelbräuche die richtige sei, in noch viel höherem Maße.

¹⁾ Geschichte des jüdischen Volkes 1, 655.

ganz ab (3, 12). Einer Zeit der Ermattung und der feigen Furcht steht unser Verfasser gegenüber. Er aber hat still und stark seinen Gott hindurch getragen. Wie ein Prophet tritt er vor die Brüder: „Heute, so ihr meine Stimme höret, so verstocket euer Herz nicht!“ Seine Losung lautet: „Christus gestern, heute und in alle Ewigkeit!“ Diese Ansprache schon beweist, was von vornherein zum Verständnis des Hebräerbriefts ins Auge gefaßt werden muß, daß derselbe von Haus aus kein Brief, sondern eine Rede in der christlichen Gemeindeversammlung war, daher auch die vage Adresse: „An die Hebräer.“ Den Predigtcharakter des Aktenstücks wird jeder erkennen, der den oratorisch prachtvollen Eingang unbefangen auf sich wirken läßt. „Nachdem vor Zeiten Gott vielfältig und auf mancherlei Weise zu den Vätern geredet hat durch die Propheten, so hat er am Ende dieser Tage zu uns geredet in dem Sohne, den er zum Erben des Alls eingesetzt hat, wie er durch ihn das Weltall schuf.“ Solche Worte sind nicht der Anfang eines Briefs, sondern der Anfang einer Predigt. Die wiederholten Anreden: „Brüder, Geliebte, heilige Brüder der Berufung teilhaftig“, erinnern an eine erbauliche Ansprache in der christlichen Versammlung. Wenn der Verfasser 11, 32 ausruft: „Was soll ich mehr sagen? Die Zeit würde mir zu kurz, wenn ich sollte erzählen,“ so haben wir einen Prediger vor uns, dem eine bestimmt bemessene Frist für seine Ansprache gegeben ist, die er nicht überschreiten darf, obwohl er noch manches zu sagen hätte. Veröffentlicht hat er seine Rede, weil es Pflicht ist, daß Christen sich untereinander ermahnen (10, 25), nicht weil er gerade Gelegenheit hat, einen Brief an irgendwelche „Hebräer“ zu bestellen. Wären nicht die letzten Verse des 13. Kapitels, so würde auch gar niemand darauf verfallen sein, nach speziellen Adressaten und besondern Beziehungen zwischen ihnen und dem Schreiber zu forschen. Bezeichnet er doch selbst seine Worte allgemein als ein Wort der Ermahnung (13, 22), d. h. als Predigt. Nur

5, 11f. hat eine mehr persönliche Färbung. Aber auch dieser persönliche Ausfall auf die Rückständigkeit und Trägheit der Zuhörer, in Anklang an 1. Kor. 3, 1f., paßt besser in eine Rede von Angesicht zu Angesicht als in einen Brief. Freilich sind am Schlusse einige Verse angehängt, die der Rede den Charakter eines Briefes geben sollen, aber sie sind eben nur aus Redaktionszwecken hinzugefügt, wie noch an seinem Orte zu erweisen sein wird.

Gehalten ist diese Rede in einer Zeit, in der das Judentum wieder Hoffnung auf Wiederherstellung hatte, während die Christen auf eine schwere Leidenszeit zurückschauen, die noch nicht vorüber ist und die anfängt ihre Versammlungen zu lichten. Dünner und dünner werden ihre Reihen. „Lasset uns nicht verlassen unsere eigenen Versammlungen.“ So liegt es dem Verfasser nahe, eine Vergleichung anzustellen zwischen dem, was die christliche Gemeinschaft bietet und dem Zauber des Tempeldienstes, mit dem man die Betörten zum Judentum zurücklocken will. Sein platonisierender Standpunkt, daß der jüdische Tempeldienst nur ein Abbild des Himmelstempels war, in den wir nunmehr durch Jesus, den wahren Hohenpriester, Zugang gefunden haben, bietet dem Verfasser ein Mittel, die Sehnsucht der Hebräer nach dem irdischen Tempel zu stillen. Sind sie des himmlischen Tempels gewiß, so können sie den irdischen entbehren. „Alle bekannten Gestalten, alle vertrauten Hoffnungen, alle gewohnten Haltpunkte ihrer Andacht sollen die Hebräer wieder finden im Christentum; nur aber hat hier die Form der Erfüllung angezogen, was dort nur in der Form der Verheißung vorhanden war¹⁾.“ Von diesem platonisierenden Standpunkte aus bekämpft der Verfasser die judaistischen Tendenzen so, wie sie sich in einer Predigt bekämpfen ließen, bei der die Erbauung der Gemeinde und die Einschärfung christlicher Tugend die Hauptsache bleiben mußte, aber doch immer

¹⁾ Holzmann, Bunsens Bibelwerk 4, 571.

nachdrücklich genug, um erkennen zu lassen, daß hier der Schwerpunkt seines Interesses liegt. Wir schließen das aus der vollkommen systematischen Durchführung des Satzes, wie töricht es sein würde, den unendlich höher stehenden neutestamentlichen Mittler des Heils, Christus, aufzugeben, um sich den viel tiefer stehenden alttestamentlichen Mittlern zuzuwenden. Der erste Teil (Kap. 1 und 2) führt aus: „Wenn das Wort, das durch Engel auf dem Sinai geredet ist, gültig war, und jegliche Übertretung und Mißachtung desselben gerechten Lohn empfangen hat, wie werden wir entfliehen, so wir das größere Heil nicht achteten.“ Der zweite Teil (Kap. 3 und 4) setzt auseinander, wie hoch Christus über Moses steht. Wohl wollte Moses Israel mit Gott versöhnen und zur Ruhe bringen, aber er vermochte es nicht. Vielmehr sprach Gott: „Dies Geschlecht ist mir zuwider“, und auch zur Ruhe sind sie nicht gekommen, sondern starben in der Wüste. Soll mithin die Verheißung nicht ausbleiben, so muß noch eine Sabbatruhe vorhanden sein für das Volk Gottes und eben diese bringt Christus. Zum dritten hatten die Juden zum Mittler den Hohenpriester, wir aber, führt Kap. 4, 14 bis 7, 28 aus, haben den größeren Hohenpriester, der durch den Himmelstempel selbst gegangen ist: Jesus, den Sohn Gottes. Die symbolische Erzählung des Evangeliums, daß bei dem Todesschrei auf Golgatha der Vorhang des Allerheiligsten mitten durchriß, so daß fortan der Menschheit die Geheimnisse Gottes nicht mehr verborgen sind, wird im Hebräerbrief weiter ausgedeutet. Durch Christus, den himmlischen Hohenpriester, haben wir Zugang erhalten zum Himmelstempel. Darauf beruhte die Autorität der Priester, daß sie allein hinter den Vorhang gesehen haben wollen. Jetzt sollte, wie am kräftigsten der erste Petrusbrief es aussprach, das allgemeine Priestertum aller Christenmenschen an die Stelle treten, das freilich in Bälde wieder zu einem privilegierten Stande, dem christlichen Klerus, zusammenschrumpfte. Der Hebräerbrief nimmt dieses Privilegium für alle wahrhaft

Gläubigen in Anspruch. „Christus ist es, der als Anker unserer Seele hineinreicht in das Inwendige des Vorhangs, wohin als Vorläufer für uns Jesus eingegangen ist, ein Hohepriester nach der Weise Melchisedeks in Ewigkeit.“ Während der frühere jüdische Hohepriester zuerst für seine eigenen Sünden, dann für die des Volks Opfer darbringen mußte, haben die Christen vielmehr einen Hohenpriester, der selbst heilig, unschuldig und unbefleckt ist, von den Sündern abgesondert und hoch im Himmel erhaben. „Wir haben einen solchen Hohenpriester, der sich gesetzt hat zur Rechten des Throns der Majestät im Himmel, als Diener des Heiligtums und des wahrhaftigen Zelts, welches der Herr aufgeschlagen und kein Mensch.“ Wäre jener erste Bund untadelig gewesen, so hätten auch die Propheten (d. h. Jeremia), nicht geweissagt, daß Gott einen neuen Bund schließen werde. So waren die Einrichtungen des alten Tempels nur schwache Abbilder des himmlischen Tempeldiensts. Nur einmal im Jahr und erst nach Sühnung der eigenen Schuld darf der jüdische Hohepriester ins Heiligtum eintreten, während unser Hohepriester, selbst sündlos, fort und fort im Himmelstempel uns vertritt. „Er sprengte nicht der Böcke und Kälber Blut, sondern sein eigenes ein für allemal.“ So haben wir Zugang zum Eingang in das Heiligtum durch das Blut Jesu. Das ist der neugebahnte lebendige Weg. An Stelle des alten Werkdiensts ist der neue Bund von Golgatha getreten, „in dem wir hinzutreten mit wahrhaftigem Herzen, in zuversichtlichem Glauben, besprengt an den Herzen und los von dem bösen Gewissen und laßet uns aufeinander acht haben, uns zu reizen zu Liebe und zu guten Werken“ (10, 20 ff.). Aus allen diesen Gründen sollen die Hebräer den früheren Tempeldienst richtiger einschätzen; er war nur Weissagung, das Christentum ist die Erfüllung. Bei einem solchen Kampfe gegen Tempeldienst und Werkdienst lag es nah, auf Pauli Losung: „Wir werden gerechtfertigt durch den Glauben allein,“ zurückzugreifen. Und mit voller Be-

geisterung entfaltet der Verfasser im 11. Kapitel das paulinische Banner. Nicht die Werke des Judentums, sondern der Glaube ist es, durch den die Gerechten Gott wohlgefällig gewesen sind von den Tagen Abels bis heute. Das sola fida des Apostels wird mit dem denkbar höchsten Nachdruck proklamiert. „Durch den Glauben hat Abel ein größeres Opfer dargebracht als Kain, durch den Glauben ist Henoch gen Himmel gefahren, durch den Glauben baute Noah seine Arche und zog Abraham nach dem gelobten Lande. Durch den Glauben empfing Sarah Kraft zu gebären, durch den Glauben hat Abraham Isaak dargebracht und durch den Glauben wurde selbst die Hure Rahab gerechtfertigt, die nicht imstande gewesen wäre, sich auf ihre Werke zu berufen. „Und was soll ich mehr sagen,“ ruft er aus, „die Zeit würde nicht reichen, um zu erzählen von Gideon, Barak, Simson, Jephthah, David und Samuel, von den Propheten, welche durch den Glauben Königreiche bezwungen, Recht und Gerechtigkeit geschafft und Verheißungen erlangt haben.“ Da sie also eine solche Wolke von Zeugen haben, sollen die Zuhörer sich merken, daß es auf den Glauben allein ankomme, während sie, traurig zu sagen, in den gegenwärtigen Zeiten der Not anfangen im Glauben wankend zu werden und geneigt sind, hinter den schützenden Mauern der Synagoge sich zu bergen. Sie verlassen ihre eigenen Versammlungen und als Judenchristen wollen sie sich lieber Juden nennen, um vor der Verfolgung sicher zu sein.

Machtvoll muß diese Rede, die von dem rhetorisch prachtvollen Eingang bis zu den gleich Hammerschlägen niedersausenden Zitaten am Ende ein Meisterstück griechischer Rhetorik genannt werden muß, auf die Zuhörer gewirkt haben. Denn eine Rede ist der HebräerbrieF offenbar ursprünglich gewesen und nach den eingestreuten persönlichen Ermahnungen eine Rede an eine bestimmte Gemeinde, deren harte Erfahrungen der Verfasser kennt und geteilt hat.

Daß die zu einem Briefe umgestaltete Rede den paulinischen Briefen angeschlossen wurde, ja später selbst

als Brief Pauli galt, ist nach ihrem nachdrücklichen Bekenntnis zu der paulinischen Lösung: „Durch den Glauben allein“, leicht zu verstehen. Allein, es ist doch ein stark durch alexandrinische Religionsphilosophie modifizierter Paulinismus, den der Hebräerbrief vorträgt. Wenn derselbe den Satz durchführt, daß der Tempeldienst der Juden nur ein irdisches Abbild der Funktionen Christi im Himmelstempel gewesen sei, so liegt dabei zugrund die platonische Vorstellung, daß die irdische Erscheinung nur der Schatten ist der Ideen, die droben sind (10, 1 f.). Durchaus in den dualistischen Vorstellungen der platonisch-philonischen Religionsphilosophie bewegt sich das Denken des Verfassers. Himmlische Wirklichkeit und irdische Schattenwelt, Geschaffenes und Ewiges, Irdisches und Himmlisches, Zukünftiges, das für den Gläubigen doch ein Gegenwärtiges ist, Vergängliches und Bleibendes, das ist die prismatisch gebrochene Weltanschauung unseres dualistischen Religionsphilosophen. Das Wirkliche ist nur ein Schattenspiel, die Ideenwelt ist die wahre Wirklichkeit. Diese platonischen Gedanken findet unser Philoniker alle im Alten Testamente wieder. Selbst die Teilung des Heiligtums in ein sichtbares Heiliges und ein unzugängliches Allerheiligstes ist dem Verfasser ein Abbild des Diesseits und Jenseits (9, 1—14). Wenn Exodus 25, 40 zu Moses gesagt wird: „Siehe zu, daß du alles machest nach dem Vorbild, das dir auf dem Berge gezeigt ist“, so ist unserem Philoniker (8, 5) die Höhe des Sinai die obere Welt, in der die Vorbilder für alles Irdische wandeln gehen. Der platonischen Unterscheidung der himmlischen Urbilder und der irdischen Abbilder verbindet sich dann weiter der paulinische Gedanke (2. Kor. 3, 7), daß an Stelle des Gesetzes, auf steinerne Tafeln geschrieben, der Geist seine Worte in die fleischernen Tafeln unserer Herzen eingeprägt habe. Durch die Gleichsetzung des Gegensatzes von irdischer Welt und Idealwelt mit dem Gegensatz von Fleisch und Geist, geht der Platonismus mit dem Paulinismus eine neue Verbindung ein, die beide

vertiefte. War die platonische Idealwelt nur ein Reich blutloſer Schemen geweſen, ſo haben die Ideen jetzt Blut getrunken, das Blut Chriſti. Die platonische Idealwelt, die im Himmel iſt, und das jüdiſche Reich der Himmel, das kommt, fließen ineinander. Der tranſzendente Idealismus der Alexandriner wird durch den Hebräerbrieſ zu dem feſten Glauben an eine obere Welt, deren Herrlichkeit wir noch ſehen und ſchmecken werden. Aus der ſynkretiſtiſchen Vermischung des Platonismus und Hebraismus im Hebräerbrieſ und im vierten Evangelium entſpringt die neue Weltanſchauung. Das jüdiſche Paradies und die obere Welt Platos, in der die reinen Formen wohnen, ſind jetzt dieſelbe Sache. „Wir haben hienieden keine bleibende Stadt, ſondern die zukünftige ſuchen wir.“ Nach dem, was oben iſt, ſollen wir trachten.“ Der Weltanſchauung des antiken Menſchen, der ſich als Teil der ſichtbaren Welt fühlt, iſt hier die neue entgegengeſtellt, daß der Chriſt Bürger jener oberen Welt ſei, deren Entdecker für die Hellenen Plato war. Der Dualismus Platos wird der Rahmen, der an die Stelle der hebräiſchen Vorſtellung von der ſchlechten Gegenwart und der kommenden Herrlichkeit die Vorſtellung einer oberen Welt ſetzt. In Diesſeits und Jenseits, in untere Welt und obere Welt, in Stoff und Geiſt, Vergängliches und Ewiges geht die Welt, die einſt den antiken Menſchen eine Einheit war, auseinander¹⁾.

¹⁾ Schriftauslegungen wie 6, 13 f. zeigen deutlich den ſchulgerechten Philoniker. Nach Philoſ Vorgang wird hier 1. Moſ. 22, 16 dahin erläutert, daß Gott Abraham bei ſeinem eigenen Namen geſchworen habe, da es nichts Höheres gibt, wobei Gott hätte ſchwören können. Ähnlich interpretiert 7, 2 den Namen Melchiſedei. „Zuerſt iſt er verdolmetscht ein König der Gerechtigkeit, dann aber auch König von Salem, d. h. König des Friedens. Er hat keinen Vater, keine Mutter, keinen Stammbaum, weder einen Anfang ſeiner Tage noch ein Lebensende. So iſt er gleichgeartet dem Sohne Gottes und bleibt Prieſter für immer. Philoniſch iſt des Verfaſſers Anſicht, die Opfer würden nicht zur Vergebung der Sünden dargebracht, ſondern zur Erinnerung an ſie. Mit Philo teilt der Ver-

Daß es eine ideale Welt gibt, die reiner und schöner ist als die ehrwürdigsten irdischen Heiligtümer, hat niemand kräftiger und überzeugter verkündet als der Verfasser unseres Briefes. Die Grundlage dieser dualistischen Weltanschauung ist ein popularisierter Platonismus, auf den die alttestamentlich-christlichen Elemente erst als zweite Schicht aufgelagert sind¹⁾. Der Verfasser war Philoniker, dann erst Christ. Ein religiöses Naturprodukt ist seine Theologie mithin nicht, sondern das Ergebnis eines sehr komplizierten synkretistischen Bildungsprozesses. Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis, und als Gleichnis und Vorbild muß darum auch der alttestamentliche Kultus ausgelegt werden. Im Hinblick auf solche Stellen nennt Holzmann den Hebräerbrief von Anfang bis zu Ende ein klassisches Produkt der in Alexandrien gelernten Kunst, das hinter dem Buchstaben der Geschichte und des heiligen Altertums versteckte Pneuma zu entdecken²⁾. „Das Gesetz (10, 1 f.) hat den Schatten der zukünftigen Güter, nicht das wirkliche Bild der Dinge selbst“³⁾. Der Verfasser hat auch selbst ein starkes Bewußtsein davon, daß er nicht übliche elementare Lehren vortrage, sondern eine tieffinnige Gnosis. „Wir wollen das Anfangswort von Christus hinter uns lassen und uns zur vollen Reife erheben. Es gilt nicht von neuem Grund zu legen mit Sinnesänderung von toten Werken und Glauben an Gott, mit Lehren von Taufe und

fasser den Irrtum über das täglich stattfindende Opfer des Hohenpriesters, mit Philo wird der Glaubensgehorsam Abrahams darin gefunden, daß er in das ihm unbekannte Land der Verheißung auszog. Daß der Verfasser aus der Schule der alexandrinischen Religionsphilosophie seine Bildung bezogen hat, dürfte danach feststehen. Vgl. O. Pfeleiderer, Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren. S. 629.

¹⁾ „Paulinische Grundstimmung, verbunden mit reichen Elementen alexandrinischer Theologie.“ „Ein paulinischer Christ von alexandrinischer Bildung.“ Jülicher, Einleitung, S. 147.

²⁾ Holzmann, Einleitung S. 317.

³⁾ So Knopf, Das nachapostolische Zeitalter, S. 352 f.

Handauflegung, Totenauferstehung und ewigem Gericht.“ Geförderte Weisheit für die Vollkommenen will er geben, nicht Kinderlehre (5, 12 bis 6, 5). Die tiefere Gnosis, auf die er so stolz ist, ist aber sein Philonismus, der ihn lehrt, daß die Sichtbarkeit nur der Schatten sei, den die Idealwelt herüberwirft in das Diesseits.

Natürlich hatte dieses neue Weltbild auch für das Hauptdogma der Christen eine einschneidende Bedeutung. Mit der Vorstellung vom Reiche veränderte sich auch die Vorstellung vom Könige des Reichs, von Christus. Die Eingliederung der christlichen Lehre in das philonische Weltbild hatte zur notwendigen Folge, daß Christus identifiziert wurde mit dem höchsten himmlischen Wesen, dem ersten und obersten Mon, der aus der Gottheit hervorgegangen, den Philo den Logos, den Sohn, den zweiten Gott nannte. Der Fortschritt in der Christologie, den der Hebräerbrieff einleitet, besteht also, kurz gesagt, in der Anwendung des Logosbegriffs auf Christus. Die Prädikate, die Heraclit dem Logos beigelegt, hatte das Buch der Weisheit auf die Sophia, die Genossin Gottes bei der Welterschöpfung, übertragen (Weisheit Salomonis 7, 24 f). „Beweglicher als alle Bewegung ist die Weisheit, sie gehet und dringet durch alles wegen ihrer Reinheit. Denn ein Hauch ist sie der Kraft Gottes und ein lauterer Ausfluß der Herrlichkeit des Allherrschers . . . der Abglanz des ewigen Lichtes, der fleckenlose Spiegel der Wirksamkeit Gottes.“ Wie es hier (Vers 22) von der Weisheit heißt, daß sie einen scharfen Geist habe und durch alle Geister dringe, so bezeichnet Philo den Logos als den Zerschneider von allem, der alles teilend bis zu den Atomen hindurchdringt. In direktem Anschlusse an diese Vorstellungen der alexandrinischen Religionsphilosophie sagt Hebräer 4, 12: „Denn der Logos Gottes ist lebendig und kräftig, und schärfer als ein zweischneidiges Schwert, und durchdringend bis daß es scheidet Seele und Geist, auch Fugen und Mark, und ist ein Richter der Gedanken und Gesinnungen

des Herzens.“ Von diesem Standpunkte aus, daß Christus der oberste der himmlischen Wonnen sei, wie der Logos Philos oder die Sophia des Weisheitsbuchs, wird uns hier das Werk Christi beschrieben. Findet sich die ausdrückliche Bezeichnung Christi als Logos erst im vierten Evangelium, so ist doch auch im Hebräerbrieфе Christus der Sohn schlechthin, der Gehilfe Gottes bei der Welterschöpfung, der Erbe und Verwalter von allem (1, 2). Er ist der Abglanz der Herrlichkeit des Vaters, der Abdruck seines Wesens, der das Weltall trägt mit dem Worte seiner Macht (5, 3). Der auf Erden erschienene Christus aber ist (7, 3), wie der auf ihn weissagende Typus Melchisedek, ein Friedenskönig ohne Vater, Mutter und Abstammung, ohne Anfang der Tage und Ende des Lebens. Der Logos ist es, der die Versöhnung zwischen Gott und Menschen wirklich stiftet, die der Tempeldienst des Alten Bundes nur symbolisch darstellte. Scheint damit das Bild des Menschensohns untergegangen in dem Lichtglanze des himmlischen Hohenpriesters, so reagiert in andern Stellen doch noch die Erinnerung an den geschichtlichen Jesus gegen die spekulative Vergottung. Die menschlichen Züge Jesu werden bei Erwähnung der Versuchung von Gethsemane sogar sehr stark markiert (Hebr. 4, 7). „In den Tagen seines Fleisches hat er Bitten und Flehen mit heftigem Geschrei und Tränen vor den, der ihn erretten konnte, gebracht und wurde auch aus seiner Angst erhört; dadurch hat er, wie wohl er Sohn war, an seinem Leiden Gehorsam gelernt.“ Von Tränen und Geschrei ist in der synoptischen Leidensgeschichte nicht die Rede; das unterdrückte menschliche Bild kommt hier, ins Allzumenschliche gesteigert, zum Vorschein, aber es paßt nicht für den Sohn Gottes, mit dem kein Engel sich soll vergleichen können. So gerät schon hier, wie später im Logosevangelium, die spekulative Christologie mit der geschichtlichen Erinnerung an den Lehrer von Nazareth in greifbaren Widerspruch. Der am Kreuze leidende und sterbende Christus dagegen, wie er im Mittel-

punkt der paulinischen Lehre steht, tritt im Hebräerbrief zurück gegen den in das himmlische Heiligtum eingegangenen Verwalter der himmlischen Güter. Es ist mithin ein durch Einfluß der alexandrinischen Religionsphilosophie stark modifizierter Paulinismus, den der Hebräerbrief vorträgt. Wie bei Paulus ist Jesus der vom Himmel gekommene und in den Himmel zurückgekehrte Gottessohn. Aber die Rechtfertigungslehre des Apostels klingt nur noch wenig nach. „Die entscheidenden rechtlichen Ideen der Stellvertretung (2. Kor. 5, 21) und der Genugtuung für Gottes Gerechtigkeit (Römer 3, 25) spielen im Hebräerbrieft keine maßgebende Rolle. Ihm kommt es vielmehr darauf an, daß die Menschen durch das Opfer Christi, das die Sünden beseitigt, der religiösen und sittlichen Vollendung zugeführt werden. Dieser Unterschied hängt im letzten Grunde daran, daß im Hebräerbrieft das Gesetz, um das sich die ganze Theologie des Pharisäers Paulus bewegt, gar keine Bedeutung hat; an seine Stelle ist hier der alttestamentliche Kultus getreten, und auch dieser nur in alexandrinischer Beleuchtung als schattenhaftes Abbild himmlischer Wesenheit“¹⁾. Die Tradition, daß Paulus der Verfasser des Hebräerbrieftes sei, ist danach für uns nicht mehr annehmbar. Nicht der paulinische Gegensatz von Sünde und Gnade, sondern der philonische Gegensatz von Vergänglichem und Bleibendem, von Schatten und Wirklichkeit, von Geschaffenem und Ewigem beherrscht das Denken des alexandrinischen Religionsphilosophen. Auch im einzelnen sind die Widersprüche gegen die paulinische Lehre zahlreich und nicht bloß in Nebendingen. Paulus polemisiert nicht gegen den jüdischen Kultus, sondern gegen das Gesetz; nicht der Tempeldienst, sondern die Beschneidung ist der Gegenstand seiner Angriffe. Der Glaube ist dem Verfasser des Hebräerbrieft, nach der bekannten Definition 11, 1, eine

¹⁾ Hollmann, Der Hebräerbrief. Die Schriften des Neuen Testaments von Joh. Weiß. II., 443 ff.

festen Zuversicht dessen, was man nicht sieht, also die Gewißheit des Unsichtbaren, der himmlischen Dinge, etwas Theoretisches. Dem Apostel ist der Glaube nicht eine theoretische Gewißheit, sondern eine mystische Gnadenwirkung des Heiligen Geistes, vermöge deren Christus uns innerlich umschafft. Gerade diese zentrale Vorstellung vom neuen Adam fehlt aber dem Hebräerbrief. Christus ist ihm nicht der himmlische Mensch, sondern der himmlische Hohepriester, wie schon Philo den Logos nannte.

Die alte Streitfrage, ob der Hebräerbrief von Paulus herrühre, die im vorigen Jahrhundert der Rationalist Paulus noch bejahte, ist unter diesen Umständen heute erledigt. Der Verfasser hat Philo und Paulus ineinandergearbeitet, aber er ist nicht Paulus. Klar und deutlich spricht er selbst es aus, daß er nicht der ersten apostolischen Generation angehöre, vielmehr auf längst geschiedene Lehrer und Vorbilder dankbar zurückschaue. Wir sollen das Heil nicht mißachten (2, 3), „das anfänglich verkündigt durch den Herrn von denen, welche es gehört, auf uns gebracht und bestätigt worden ist“. Der Verfasser bezeichnet sich also als Empfänger einer Tradition, die in letzter Reihe auf Jesus und die Apostel zurückgeht. Nicht einmal ein direkter Apostelschüler braucht er zu sein, sondern er kann zur dritten oder vierten Generation zählen. Damit stimmt überein, daß er schon eine lange blutige Verfolgungszeit der Kirche hinter sich hat. Er erinnert seine Leser an die lange Reihe ihrer Ahnen und Vorbilder, an diese „große Wolke von Zeugen“, auf daß auch sie der Holzstoß und Marterpfahl und die Bestien des Amphitheaters nicht schrecken, sondern, daß sie „aufsehen zu Jesus, dem Anfänger und Vollender des Glaubens, welcher für die ihm bereitliegende Freude das Kreuz erduldet und der Schande nicht achtete und nun zur Rechten Gottes sitzt. Denkt ja an den, der einen solchen Widerspruch von den Sündern wider sich erduldet hat, auf daß ihr nicht matt und lässig werdet in euern Seelen. Noch nicht bis aufs Blut habet ihr widerstanden.“

.... „Darum richtet wieder auf die läſſigen Hände und die müden Knie und machet gerade Gleiſe mit euern Füßen. Gedenket der Gefangenen, als Mitgefangene und derer, die Leiden erdulden, als die ihr auch ſelbſt noch im Leibe lebt. Der Herr aber hat geſprochen: Ich will dich nicht verlaſſen noch verſäumen. Also daß wir getroſt ſprechen: Der Herr iſt mein Helfer und ich will mich nicht fürchten, was ſollten mir die Menſchen tun?“ (13, 6.) Alle dieſe Bezugnahmen auf lange Reihen von vor ihm geſtorbenen Märtyrern hätten im Munde des Paulus keinen Sinn. In die apoſtoliſche Zeit, in der der Tempel noch ſtand, gehört aber der Hebräerbrieſ auch aus andern Gründen nicht. Ein Irrtum wie der, daß der Rauchaltar im Allerheiligſten geſtanden habe, oder daß der Hoheprieſter täglich opferte, konnte weder einem Tempelbeſucher wie Paulus, noch einem Leviten wie Barnabas zuſtoßen. Auch das weiſt auf einen Verfaſſer ſpäterer Zeit. Luther hielt den Alexandriner Apollos für den Verfaſſer des Hebräerbrieſs, aber auch Apollos hat keine Chriſtenverfolgungen, wie ſie der Brieſ vorausſetzt, erlebt und gehört mit ſeinen Erfahrungen nicht in die Zeiten des beginnenden Montanismus, auf deren Streitfragen unſer Brieſ (12, 15 f.) Rückſicht nimmt, wenn er die Frage unterſucht, ob eine zweite Buße möglich ſei? Inſbeſondere 10, 26 vertritt ausdrücklichs den montaniſtiſchen Satz: „So wir mutwillig ſündigen, nachdem wir die Erkenntnis der Wahrheit empfangen haben, iſt kein anderes Opfer für unſere Sünde mehr übrig, wohl aber ein ſchreckliches Warten des Gerichts. Wenn einer das Geſetz Moſis übertreten hat, der muß ſterben ohne Gnade, eine wieviel ärgere Strafe wird der verdienen, der den Sohn Gottes mit Füßen getreten und das Blut des Neuen Bundes für unrein geachtet hat.“ Nero hat ſich mit ſolchen gerichtlichen Prozeduren nicht aufgehalten. Man forderte die Chriſten nicht auf Chriſto zu fluchen, ſondern ſchickte ſie als Brandſtifter auf die Arena. Es genügte, daß ſie Chriſten waren.

Plinius erst war es, der die armen Gefangenen zu solchen Lästerungen ihres Heilands und seiner Mysterien zwang, weil man ihm gesagt hatte, die rechten Christen könnten zu dem maledicere Christo nicht gezwungen werden. Die strenge Partei in der Kirche verweigerte dann aber den Gefallenen jede Wiederherstellung. Eine solche rigorose Härte war nicht im Geiste des Evangeliums, aber sie begreift sich aus dem verbitternden Charakter dieser Kämpfe. Jesus selbst wollte in diesem schwachen und schuldvollen Geschlechte seine Gemeinde nicht auf unbefleckte Reinheit und Unschuld gründen, sondern auf Buße und Reue. Sein erster Jünger war ein Petrus, der ihn verleugnete, sein größter Apostel war ein früherer Verfolger, die Jüngerin, der er als Auferstandener zuerst erschien, war eine bußfertige Magdalena. Sie waren alle gefallen und doch in Gnaden aufgenommen von ihm. Nicht so der Verfasser des Hebräerbriefts: „Es ist unmöglich,“ versichert er, „die, so einmal erleuchtet worden, und die himmlische Gabe geschmeckt haben, und des Heiligen Geistes theilhaftig geworden sind, und das gütige Wort Gottes gekostet haben und die Kräfte der zukünftigen Welt, wo sie abgefallen sind, wieder zur Buße zu erneuern, da sie selbst den Sohn Gottes aufs neue kreuzigen und der Schmach preisgeben.“ Diese Worte zeigen, daß der Verfasser die Erfahrungen langer Verfolgungsjahre durchgemacht hat. Vor Trajan sind sie gar nicht möglich. Sie erzählen, wie nach den Schrecken der Verfolgung für die, die unterlegen waren, die neuen Qualen der Reue anheben, aber auch für die Ältesten begann nun die harte Pflicht der Strenge. Der Verfasser empfindet die Gefahr selbst, sein Wort möge lieblos und rigoros erscheinen und er fügt besänftigend sofort hinzu, Gott werde der Gemeinde nicht vergessen die Werke und die Liebe, die sie gegen seinen Namen bewiesen habe, „da ihr den Heiligen dientet und noch dient“. Aber er ist sich auch seiner Pflicht bewußt, der Kirche nichts zu vergeben, die eine Gemeinschaft der Heiligen ist und nicht der Ge-

fallenen. Im Kampfe ist der Klerus hart und streng geworden. Ein Geschlecht ist an der Arbeit, das in der Schrift las, Esau habe keine Stätte gefunden für seine Buße, obwohl er dieselbe mit Tränen suchte (12, 17). Das war „der harte Knoten“, den Luther im Hebräerbrieff fand, und den er sich nicht lösen konnte. Luther weist zunächst darauf hin, daß der Verfasser dem apostolischen Kreise nach seiner eigenen Aussage nicht angehöre. Der Verfasser sage ja 2, 3 selbst, das Evangelium sei ihm durch die Jünger Jesu überkommen, mithin könne er Paulus nicht sein, „der stets mächtiglich bezeuge, er habe das Evangelium nicht von einem Menschen, noch durch einen Menschen“. Dann aber fährt Luther fort: „Über das hat die Epistel einen harten Knoten, daß sie am 6. und 10. Kapitel stracks verneinet und versaget die Buße den Sündern, nach der Taufe, und 12, 17 spricht, Esau habe Buße gesucht und doch nicht gefunden. Welches, wie es lautet, scheint wider alle Evangelia und Episteln S. Pauli zu sein.“ Dieser Grundsatz, der später in den montanistischen Streitigkeiten eine Hauptrolle spielt, daß es für den, der verleugnet hat, keine zweite Buße gebe, ist Luther am anstößigsten an der Epistel gewesen. In der Tat versetzt er uns in eine Zeit, in der die Kirche bereits eine disziplinierte Gemeinschaft ist und streng darauf hält, daß niemand sich in die Reihen der Gläubigen dränge, der sie schon einmal verleugnet hat. Wir brauchen darum nicht bis zu den montanistischen Streitigkeiten unter M. Aurel hinabzugehen. Auch im Hirten des Hermas wird dasselbe Problem bereits berührt. Die Frage, wie man mit denen zu verfahren habe, die in der Verfolgung abgefallen sind, muß bei der trajanischen Verfolgung so gut wie später aufgeworfen worden sein. Aber eine fortgesetzte Christenverfolgung, die allgemeine Normen über diesen Punkt nötig machte, ist allerdings die Voraussetzung dieser Stellen. Auch hier also erscheint die Abfassung in der Regierungszeit des Hadrian als das weitestwahrscheinlichste. Damals erst erhob sich die Frage,

was mit der Masse der lapsi zu geschehen habe, die die blutige und lange Schreckenszeit der trajanischen Verfolgung zurückgelassen hatte. Nicht allzulange nach dem Wüten Trajans, der noch bei seinem letzten Aufenthalte in Antiochien den Bischof Ignatius hinrichten ließ, in der Zeit des Friedensschlusses Hadrians mit der Judenschaft, wird dieses Aktenstück entstanden sein.

Über Verfasser, Leser und Gemeinde des Hebräerbriefts pflegt man bei den Personalnotizen am Schlusse des Briefs sich Rat zu holen, aber der ganze Tenor des Briefes zeigt, daß unsere Vorlage ursprünglich eine Predigt war und der Schluß von 13, 18 an nur dazu hinzugefügt wurde, um aus der Predigt einen Brief zu machen. Für Abhandlungen war im Kanon kein Platz. Man hatte da Evangelien, Briefe und ein prophetisches Buch, keine Predigten oder Traktate. Um nun die Konformität mit den anderen Lehrschriften herzustellen, verwandelte man die Rede in einen angeblich paulinischen Brief. Dazu wurden die persönlichen Notizen mit den Nachrichten über Timotheus am Ende angeflickt. Manche Kritiker wollen in diesem Anhang allerdings den Ton und Stil desselben Verfassers wiedererkennen, der in den ersten zwölf Kapiteln zu uns rede. Man beruft sich dafür auf die Worte: „Der Gott des Friedens, der den großen Hirten der Schafe von den Toten heraufgeführt hat, durch das Blut eines ewigen Bundes, unsern Herrn Jesus — — welchem sei Ehre von Ewigkeit zu Ewigkeit“ usw. Möglicherweise stammen die Worte aus dem echten Brieffschluß, doch können sie auch Nachahmung sein, und wir würden sie nicht einmal unter die täuschenden Similidiamanten rechnen. Apokryph ist dieser Nachtrag jedenfalls, denn er will das Aktenstück dem Apostel Paulus zuteilen, der es sicher nicht geschrieben hat. Diese Absicht ersieht sich schon aus der den paulinischen Briefen entlehnten Schlußformel: vom Gott des Friedens B. 20 und dem üblichen: „Die Gnade sei mit euch allen“, B. 25. Demselben Zwecke dienen die Nachrichten über Timotheus,

aus denen der Leſer auf den Lehrer und Freund des Timotheus ſchließen ſoll. Timotheus hat aber ſo wenig wie Paulus die Hoffnungen der Juden auf Wiederherſtellung ihres Tempels und ebenſowenig die *confessores* und *lapsi* der trajaniſchen Chriſtenverfolgung erlebt, ſondern wird ſo gut wie Paulus ein Opfer der Verfolgung in Rom durch Nero geworden ſein. Sein Name wird nur gebraucht, um die Predigt in einen pauliniſchen Brief zu verwandeln. Wenn mithin die Verſe 13, 18—25 reine Fiktion ſind, nur hinzugefügt, um dem Ganzen die übliche Briefform zu geben¹⁾, ſo können ſie, von ihrer innern Unklarheit ganz abgesehen, auch für Beſtimmung von Ort und Zeit des Briefs nicht in Betracht kommen. Das Vorangehende nimmt beim Vorleſen ungefähr eine Stunde in Anſpruch, hat alſo für eine gottesdienſtliche Rede gerade die richtige Dauer. Dieſer Charakter einer Rede in der Gemeindevorſammlung ſpringt namentlich da in die Augen, wo der Verfaſſer die Sprache des chriſtlichen Seelſorgers mit der des helleniſchen Rhetors vertauſcht²⁾. Die unklaren Perſonalnotizen mit ihren Grüßen „von denen aus Italien“ hat noch niemand befriedigend zu deuten vermocht. Sie ſind auch ſachlich gar nicht ernſt gemeint, ſondern ſollen nur die Briefform herſtellen. Vollends unverſtändlich ſind ſie, wenn der Brief von einem pauliniſchen Konventikel an einen jüdiſtiſchen in derſelben Großſtadt gerichtet ſein ſoll, wie manche annehmen, denn was ſollen in einem Stadtpoſtbrief Grüße von denen aus Italien? Da der Zweck dieſes Anhangs iſt, den Brief auf den Apoſtel Paulus zurückzuführen, der ihn unmöglich geſchrieben haben

¹⁾ Brede, Das Räſſel des Hebräerbrieſs, S. 38.

²⁾ Man vergleiche die Stelle: „Darum haben wir viel zu reden, was ſchwer mit Worten auszulegen iſt, weil ihr an Verſtändnis träge geworden ſeid. Da ihr ja auch längſt Lehrer ſein ſolltet, bedürftet ihr wiederum, daß man euch die erſten Elemente deſſen, was Gott geredet hat, lehre“ uſw.

kann, sind diese Notizen sicher Fiktion und wir können aus ihnen keine Auskunft über Ort und Zeit der Abfassung entnehmen.

Als Abfassungsort ist Alexandrien nicht unwahrscheinlich. Der unzweifelhafte Philonismus des Aktenstücks ist dafür nicht gerade maßgebend, da die philonische Weise der Schriftauslegung bei vielen hellenistischen Gemeinden im Schwange ging. Aber die Bezeichnung der Judenchristen als Hebräer lag in Alexandrien, wo Hellenen und Juden in bitterem Gegensatz lebten, näher als in Rom, wo beide, Heidenchristen und Judenchristen, griechisch sprachen, sich also nicht in Hebräer und Hellenisten schieden. Nun läßt sich freilich nicht beweisen, daß die Rede oder der Brief unseres Verfassers diese Überschrift: „An die Hebräer“ von ihm selbst erhalten habe, aber da dieselbe dem Inhalt vollkommen entspricht, ist auch kein Grund, ihre Ursprünglichkeit anzuzweifeln. Sie paßt für eine Rede aber besser als für einen Brief, der unter dieser Adresse unbestellbar gewesen wäre. Hitzig hat vermutet, und es wäre das sehr denkbar, daß Hebräerbrief und Jakobusbrief einen polemischen Schriftwechsel zwischen einer heidenchristlichen und judenchristlichen Fraktion in derselben Großstadt darstellen. Diejenigen, die in dieser Stadt Rom sehen, deuten die frühere und spätere Verfolgung auf die Tage Neros und Domitians. Aber abgesehen davon, daß beide Vorgänge sich keineswegs vergleichen lassen, liegen sie auch dreißig Jahre auseinander, während die Leser des Hebräerbriefs doch beide Verfolgungen erlebt haben sollen und ihr Verhalten bei der früheren noch jedermann im Gedächtnis ist. Danach hat 10, 32 f. näher aneinander sich reihende Verfolgungen im Auge, gleich denen unter Trajan und Hadrian. Daß die „Hebräer“ im Heiligen Lande oder in Jerusalem selbst zu suchen seien, ist wenig wahrscheinlich, denn es fehlt jeder Hinweis darauf, daß die Leser da wandeln, wo Jesus sein Kreuz getragen hat und die Patriarchen, Propheten und Makkabäer den guten Kampf des Glaubens bestanden haben. Ohnehin

war Jerusalem seit dem Jahre 70 eine römische Militärkolonie, in der wir keine Gemeinde von Hebräern voraussetzen können. Doch ist der Verfasser mit dem Heiligen Lande bekannt. Wenn er 13, 12 erinnert, daß Golgatha außerhalb der Stadt Jerusalem liege, so setzt er Leser voraus, die seine Anspielung verstehen, also in der Nachbarschaft des Heiligen Landes wohnen. Ein Weiteres aber ergeben die gegebenen Anhaltspunkte nicht. Da die Angeredeten ein ganz bestimmter Kreis sind, den der Verfasser kennt, kritisiert und ermahnt, sind die Leser wohl die judenchristliche Gruppe einer großstädtischen Christenheit, in der oder in deren Nachbarschaft auch eine freiere paulinische Richtung vertreten war, in deren Namen unser Redner sich an sie wendet¹⁾. Aus dem Gegensatz einer judaisierenden und hellenistischen Partei innerhalb derselben Gemeinde hat sich der Anlaß zu einer solchen Auseinandersetzung ergeben, die zuerst Rede, dann offener Brief war. Als eine alexandrinische Sophistenschule dürfen wir uns die Gemeinde, aus der der Hebräerbrieff hervorging, trotzdem nicht vorstellen. Sie ist ein frommer Konventikel, in dem die Mitglieder sich gegenseitig überwachten und ihre Fortschritte in der Heiligung beobachteten. „Lasset uns einer auf den andern achten zur Anspornung in der Liebe und guten Werken“ (10, 24). In diese Atmosphäre versetzt uns auch die Schlußermahnung: „Es bleibe die Bruderliebe. Vergesse nicht die Gastfreundschaft, denn durch sie haben einige, ohne es zu merken, Engel beherbergt. Gedenkt der Gefangenen als Mitgefangene, der Mißhandelten als solche, die gleichfalls im Leibe sind.“ Was den Brüdern heute geschieht, das können auch die Leser morgen am eigenen Leibe erfahren. Aus jedem Worte spricht hier die Not-

¹⁾ Für eine Mehrheit der christlichen Versammlungen hat man sich auf 10, 25 berufen: „Wir wollen nicht die eigene Versammlung im Stich lassen“, doch wird dort die andere Versammlung die Synagoge sein.

lage einer verfolgten Gemeinde, die nur noch einen Halt hat, die Liebe der Brüder untereinander. Der Verfasser erscheint als eine Autoritätsperson, die Lob und Tadel austheilt und wohl auch selbst Presbyter war oder Bischof¹⁾. In den Mund eines solchen paßt auch am ersten der Ausdruck der Unzufriedenheit über die geistige Trägheit der Angeredeten, denen er noch immer die Elemente des christlichen Lebens predigen muß, während sie längst so gefördert sein sollten, um selbst Lehrer zu werden. Der Schreiber ist ein Philoniker, also von Geburt wohl ein Jude, aber einer der Juden, wie sie am zahlreichsten in Alexandrien zu finden waren, in denen die alttestamentliche mit der platonischen Weltanschauung eine innige Verbindung eingegangen war. Die systematisch durchgearbeitete Weltanschauung und die seltene Pracht der Sprache lassen auf einen zum Christentum übergetretenen Rhetor schließen, weshalb Luther an den Alexandriner Apollos dachte. Harnack hat in der Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft (I, 1900, S. 16—41) und in den Verhandlungen der Berliner Akademie sich für Priscilla, das Weib des Teppichmachers Aquila, als Verfasserin ausgesprochen, aber Holzmann, Brede, Jülicher und viele andere erklären kategorisch: „Den Hebräerbrief hat keine Frau geschrieben.“ Sie werden damit wohl recht behalten. Daß ein Brief, der unter allen neutestamentlichen Schriften am meisten den Eindruck einer gelehrten Rhetorenarbeit macht²⁾, der eine der feinsten Blüthen des Platonismus und der alexandrinischen Religionsphilosophie ist, und eine seltene, nicht von gestern auf heute zu erwerbende hellenische Bildung und Geisteskultur voraussetzt, von dem Weibe eines jüdischen Teppichmachers herrühre, ist schwer zu glauben. Die Redaktoren wenigstens haben sich als Verfasser einen Mann gedacht, sonst würde es 13, 23 nicht heißen: „Mit

¹⁾ Vgl. Brede, Das literarische Rätsel des Hebräerbriefts, S. 13.

²⁾ Vgl. Soden, Handkommentar, 3, 2 f. 8, 6 f.

Timotheus, so er bald kommt, will ich euch sehen.“ Priscilla würde doch wohl, auch nach Ansicht des Redaktors, mit ihrem Manne, nicht mit dem jungen Timotheus in der Welt herumreisen. Auch die barsche Zurechtweisung 5, 11 an die, die an Verständnis trüg geworden sind, und noch immer in den Elementen stecken, während sie längst sollten Lehrer geworden sein, paßt nicht in den Mund einer Frau. Eine so paradoxe Tatsache wäre der Tradition sicherlich nicht verloren gegangen; der alten Kirche war sie jedenfalls unbekannt, sonst hätte sie den HebräerbrieF nicht unter die Briefe Pauli gerechnet.

Nicht besser als über den Verfasser sind wir über den Abfassungsort unterrichtet. Die im Briefe vorausgesetzte Rückbewegung der Judenchristen zum Tempel ist in der Nachbarschaft Jerusalems am leichtesten erklärlich, wo die Aufregung über Hadrians Baupläne am größten war. Im Orient wird also der Brief entstanden sein, nur wird man bei einem Briefe im elegantesten Griechisch eher an Judenchristen in Alexandrien als an solche in Palästina denken. Die alexandrinische Judentum war in den Umständen gegen Trajan ein bedeutender Faktor und die Bewegung zugunsten der Wiederherstellung des jüdischen Staats spielte namentlich in Ägypten, Cyrene und Cyprien. Dort gab es Hebräer, die imstande waren, einen griechischen Brief dieser Art zu verstehen und zu würdigen. Auch der Brief des Jakobus, durch den die Hebräer unserem Verfasser antworten, stammt am wahrscheinlichsten aus der Nachbarschaft Jerusalems, denn für den Verfasser ist das Christentum außerhalb Palästinas ein Israel in der Diaspora und das Heilige Land ist ihm Heimat und Sitz der Kirche (Jakobus 1, 1). So werden wir geneigt sein, den Schreiber des HebräerbrieFs, den Jakobus so prompt bedient, gleichfalls in der Nähe Palästinas zu suchen, nicht in dem fernen Rom. In welcher Gemeinde wissen wir nicht, aber Großstadtluft, Rhetorenschule, feinste humane Bildung weisen nach Alexandrien. Wie Paulus von Tarsus sich einen

Hebräer nennt, so sind für den Verfasser die Judenchristen, die ihre Blicke steif nach Jerusalem richten, Hebräer, was nicht ausschließt, daß sie so gut wie der Hebräer Paulus einen griechischen Brief zu lesen, ja griechisch zu beantworten verstehen. Der Verfasser aber ist nicht nur Hellenist, sondern auch Philosoph und aller hellenischen Rhetorenkünste Meister, so daß er, wie kein anderer, die Majestät des Christenglaubens rhetorisch zu schildern versteht. Mit seiner wohlgefeilten, rhytmisch abgerundeten, in kunstvollen Perioden dahinrollenden Prosa, die das feinste Gehör für die Schönheiten der hellenischen Sprache verrät, ist der Hebräerbrieff ein Beweis, daß das Geschlecht der Apokalyptiker nunmehr abgelöst werden soll von vornehmen Schriftstellern, deren zweiter Chorführer der vierte Evangelist wird. „Der Brief ist ein Dokument aus der nachapostolischen Zeit, fast rührend für uns, weil wir einen der Besten jener Tage bemüht sehen, durch die Feinheiten seiner Kunsttheologie den Geist wieder zu beleben, der unter der Menge zu entweichen droht, einen Vertreter der sich bildenden kirchlichen Aristokratie, erfüllt von dem Gefühl der Verantwortlichkeit jedes Gläubigen für die andern, der lebendige Protest gegen die pietistische Selbstzufriedenheit eines Sonderkirchentums“¹⁾. Ist auch Apollos nicht der Schreiber, so ist doch unter den Landsleuten Apollos eine solche Gestalt am ehesten verständlich und so möchten wir annehmen, daß der Briefwechsel zwischen unserem Verfasser und dem des Jakobusbriefts zwischen zwei Gemeinschaften hin- und hergegangen ist, die entweder beide in Alexandrien oder in Alexandrien und einer in der Nähe liegenden Stadt ansässig waren.

Gegenüber den schwachmütigen Rückzugsgedanken, ja Abfallsgelüsten der Judenchristen hatte der Verfasser des Hebräerbriefts ein Manifest erlassen, das die Lösung des Apostels Paulus vom rechtfertigenden Glauben in Erinnerung brachte. Die Judenchristen, denen er dasselbe ins

¹⁾ Jülicher, Einleitung, S. 149.

Haus gesendet, blieben die Antwort nicht schuldig. Ihre Rechtfertigung enthält der Jakobusbrieff. Als die Kirche diesem Brieffe in ihrem Kanon unmittelbar hinter dem Hebräerbrieffe seine Stelle anwies, muß die innere Beziehung beider Schriftstücke aufeinander irgendwie überliefert gewesen sein. Dem falschen Paulus antwortet ein angeblicher Jakobus, denn die Bräuche der Philosophenschulen sind nun auch in die christlichen Kreise eingedrungen. Auch die christlichen Schriftsteller fechten ihre sachlichen Gegensätze unter bedeutungsvollen Namen aus, nicht unter ihrem eigenen. Die Abwehr des Judenthums ist sehr kräftig ausgefallen, so daß noch der große Pauliner des sechzehnten Jahrhunderts sich sehr über dieselbe aufregte und sie ärgerlich eine ströherne Epistel nannte. Aber auch Luther konnte nicht bestreiten, daß ihr Verfasser ein aufrichtig frommer Mann gewesen sei und wir setzen hinzu, ein Mann, der nicht nur gewissenhaft das Leben der Gemeinde, sondern auch sein eigenes Leben prüfte und mit Seufzen gesteht, daß die Selbstprüfung oft dem Blick in den Spiegel gleicht, man beschauet sich, geht davon und vergißt, wie man gestaltet war. Ihm aber ist es ein heiliger Ernst mit der Besserung und so weiß er Töne zu finden, die noch heute tief durch unsere Seele greifen. Ein einfacher, aber erfahrener Christ hat er aus dieser innern Erfahrung Worte geprägt, die zum Gemeinbesitze der Christenheit zählen. Den Ausdruck eines innern Erlebnisses wird niemand verkennen in dem Spruche: „Selig ist der Mann, welcher die Anfechtung erduldet, denn nachdem er bewähret ist, wird er die Krone des Lebens empfangen, welche Gott denen verheißet hat, die ihn lieben“ (1, 12). So haben wir hier die sympathische Gestalt eines christlichen Presbyters vor uns, der die Nöte des Menschenherzens kennt und seine Bedürfnisse und seine Schwächen versteht. Verstehen aber heißt verzeihen. Wer die Menschen bessern will, muß damit anfangen sie zu lieben und diese treue Bruderliebe spricht überall aus den Worten dieses

Brieffschreibers. Wo er von Sündern spricht, schließt er aufrichtig sich selbst ein. Demütige Selbsterkenntnis liegt in den Worten: „Niemand sage, wenn er versucht wird, er werde von Gott versucht! Denn Gott kann nicht versucht werden vom Bösen, er selbst aber versucht niemanden, sondern ein jeglicher wird versucht, wenn er von seiner eigenen Lust gezogen und gelockt wird. Danach, wenn die Lust empfangen hat, gebietet sie die Sünde; die Sünde aber, wenn sie vollendet ist, gebietet Tod. Lasset euch nicht verführen, meine geliebten Brüder! Alle gute Gabe und alle vollkommene Gabe kommt von oben herab, von dem Vater des Lichts, bei welchem keine Veränderung, noch wechselnde Beschattung ist. Nach seinem Willen hat er uns gezeugt durch das Wort der Wahrheit, auf daß wir gleichsam Erstlinge seiner Geschöpfe wären. Wisset, meine geliebten Brüder, ein jeglicher Mensch sei schnell zu hören, langsam zu reden, langsam zum Zorn. Des Menschen Zorn tut nicht, was vor Gott recht ist“ (1, 12—20). „Gott widerstehet Hoffärtigen, Demütigen aber gibt er Gnade. Widerstehet dem Teufel, so fliehet er von euch“ (4, 7). An das gleichzeitige Buch des Hermas, mit dem der Jakobusbrief auch sonst manche Berührungspunkte hat, erinnert es, wie der fromme Verfasser drei Kreuze macht vor den aufgeblasenen gnostischen Lehrern, „die das Gesetz richten“ (4, 11), statt sich von ihm richten zu lassen. Die naive Schilderung, die Hermas von den Schultheologen auf seiner Kathedra macht, hat hier ihre Parallele. In dem theologischen Gezänke, das immer mehr einreißt, sieht der Verfasser des Jakobusbriefs den Hauptschaden der Kirche. Der Wunsch des Paulus des Hebräerbriefs, seine Schüler möchten endlich selbst Lehrer werden, ist just das Gegenteil von dem, was Jakobus begehrt. Es hängt wohl mit seinem Abscheu vor dem Schulgezänke zusammen, das im Zeitalter der gnostischen Propaganda die Kirche zerrüttete, wenn der fromme und im Innersten auf praktische Ziele gerichtete Verfasser dem erneuten Heerrufe des Paulinismus

mus, den der Hebräerbrief anstimmte, meint mit schroffen Worten entgentreten zu müssen. Es ist über die Rechtfertigung aus dem Glauben, nach seiner Meinung, genug gestritten worden und keine Herausforderung soll die Hebräer bewegen, sich auf diesen Streif eines leeren Menschen einzulassen. Gegenüber dem Hymnus auf den Glauben, den der Hebräerbrief so siegesbewußt angestimmt hat, verkündet dieser Jakobus den Ruhm der Werke (2, 14 ff.). „Was ist es nütze, meine Brüder, so jemand sagt, er habe Glauben, hat aber keine Werke? Der Glaube kann ihn doch nicht selig machen? Wenn aber ein Bruder oder eine Schwester nackt wären und Mangel an der täglichen Nahrung litten, und jemand unter euch spräche zu ihnen: ‚Gehet hin in Frieden, wärmet euch und sättigt euch,‘ ihr gäbet ihnen aber nicht, was des Leibes Notdurft ist, was ist es nütze? Also ist auch der Glaube, wenn er nicht Werke hat, tot an sich selber. Aber es möchte jemand sagen, du hast Glauben und ich habe Werke. Zeige mir deinen Glauben ohne Werke, und ich will dir aus meinen Werken den Glauben zeigen. Du glaubst, daß ein einiger Gott ist, du tust wohl daran. Die Teufel glauben es auch und zittern. Willst du aber wissen, du leerer Mensch, daß der Glaube ohne die Werke faul ist? Ist nicht Abraham unser Vater aus Werken gerechtfertigt worden, als er seinen Sohn Isaak auf den Altar brachte? Du siehst, daß der Glaube zu seinen Werken geholfen hat und daß durch die Werke der Glaube vollkommen ward. Und so ward die Schrift erfüllt, welche sagt: Abraham glaubte Gott und es ward ihm zur Gerechtigkeit gerechnet und er ward Freund Gottes genannt. Ihr sehet also, daß durch Werke der Mensch gerechtfertigt wird und nicht durch Glauben allein. Gleicherweise, wurde nicht die Hure Rahab durch Werke gerechtfertigt, da sie die Kundschafter aufnahm. Denn gleichwie der Leib ohne Geist tot ist, also ist auch der Glaube ohne Werke tot.“ Daß diese Worte des Jakobus eine direkte Antwort auf die Verherrlichung des

Glaubens im Hebräerbrief sind und über den Hebräerbrief hinaus auch den Römerbrief treffen, ist nicht wohl zu verkennen. Mit seiner Anrede: „Du leerer Mensch!“ hat er offenbar einen bestimmten Gegner im Auge und daß dieser der Verfasser des Hebräerbriefs ist, zeigt die Bezugnahme auf so singuläre Beispiele wie das des Opfers Abrahams und das von der Hure Rahab. Wenn er schreibt: „Ihr sehet, daß aus den Werken der Mensch gerechtfertigt wird und nicht aus dem Glauben allein,“ so hat man allgemein darin einen Ausfall auf Römer 3, 28 gefunden. Aber diese Polemik gegen Paulus hat mit dem geschichtlichen Streite der alten Häupter wenig mehr gemein, obwohl der Verfasser schon durch die Annahme des Namens Jakobus andeutet, wessen Sache er in seinem Briefe führen will. Die paulinischen Grundgedanken von Gnade, Erlösung und Versöhnung fehlen hier, aber ebenso fehlt diesem Jakobus jede Beziehung auf Beschneidung, Heidenmission und jüdisches Gesetz. So gewaltig er das Schwert schwingt, das alte Judenthum ist doch auch ihm verloren gegangen. Vom Halten von Tagen, Zeiten und Monden, von Speisengeboten, Beschneidung und Nasiräat ist in seiner Gesetzestheologie nicht mehr die Rede. Die Werke, die er empfiehlt, sind Barmherzigkeit, Liebe, Friedfertigkeit, aber diese hatte Paulus selbst empfohlen, mit dem spöttischen Zusatz: „Wider solche ist das Gesetz nicht.“ Die Sünden, die der Verfasser bekämpft, sind Disputierwut, Schmähsucht, Streit und Zorn, Geiz und weltliche Sicherheit. Offenbar ist das eine andere Gedankenwelt als die, in der der Streit zwischen Jakobus dem Gerechten und Paulus sich bewegte. So wahrscheinlich es ist, daß der pseudonyme Autor mit seinem Jakobus den Berühmtesten der Jakobusse, den Herrenbruder und Bischof von Jerusalem, meine, so gewiß ist es, daß dieser den Brief nicht geschrieben haben kann. Von allen jenen Forderungen, die der geschichtliche Jakobus hatte durchsetzen wollen, ist hier nicht mehr die Rede, sondern an die Stelle des Gesetzes sind hier einfach die

guten Werke getreten und als solche nennt der Brief mit Vorliebe die Werke der Wohltätigkeit. Aber Werke der Wohltätigkeit hat Paulus mehr betrieben als irgendein anderer Apostel und den Glauben, den auch die Teufel haben, daß ein Gott sei, hat Paulus niemals für den rechtfertigenden Glauben erklärt. Man sieht also, das Objekt des Streits ist mit der Zeit unklar geworden und statt des jüdischen Gesetzes vertreten die Judaisten jetzt das sittliche Leben und die christliche Barmherzigkeit, die Paulus mächtiger als andere selbst eingeschärft hatte. Der theologische Streit hat sich, wie das stets so war, von einer Generation auf die andere vererbt, aber die Streitpunkte wechselten. Auch als die Meinungen sich näher gekommen waren, stritt man weiter, weil man von Jugend auf gewohnt war, der andern Partei Schlechtes zuzutrauen und weil ihre Vorbilder, Traditionen, Sympathien, Lebensgewohnheiten den eigenen widersprachen. Nur darin besteht noch der alte Gegensatz fort, daß der Verfasser anders vom Gesetze denkt als Paulus, dem das Gesetz eine Anstalt zur Reizung zur Sünde, ein Ausfluß des göttlichen Zornes war, während für diesen Jakobus das Gesetz heilig ist und der verdammt ist, der es verunehrt. Im Gegensatz zu der Spekulation des Paulus hat der Verfasser die asketische Grundstimmung der Armen von Jerusalem festgehalten. Dem Charakter der Ebioniten gemäß erhebt Jak. 1, 9 f. 5, 1 f. den Armen über den Reichen und mißbilligt 2, 1 f. den Vorzug, den man in der Gemeinde zuweilen dem Reichen einräumt, wobei er sich wieder mit dem Standpunkte des Hirtenbuchs in bemerkenswerter Übereinstimmung befindet. Mit bitterer Ironie schildert er das charakterlose Verhalten der Brüder, die die Reichen hassen, aber sich tief vor ihnen bücken, wenn sie ihnen die Ehre antun, in der Versammlung zu erscheinen (2, 1—9). Der hochgebietende Theophilus wird ganz anders von den Brüdern begrüßt als der arme Lazarus. „Wenn in euere Versammlung ein Mann mit goldenem Ringe eintritt und

in prächtigem Kleide, es tritt aber auch ein Armer ein in unsauberem Anzug, und ihr sehet auf den, welcher das prächtige Kleid trägt und sprecht: ‚Setze du dich her auf das beste‘ und sprecht zu dem Armen: ‚Stehe du dort oder setze dich hier unten an meinen Fußschemel,‘ kamet ihr da nicht mit euch selbst auseinander und wurdet Richter argen Sinnes. Höret, meine geliebten Brüder, hat Gott nicht Arme erwählet, reich zu sein an Glauben und Erben des Reichs, welches er denen verheißten hat, die ihn lieben? Ihr aber habt den Armen verunehrt. Sind es nicht die Reichen, die Gewalt über euch üben und ziehen sie euch nicht vor die Gerichte? Lästern sie nicht den schönen Namen, nach welchem ihr genannt seid?“ Indem der Verfasser von diesen Vorwürfen direkt auf den Inhalt des Hebräerbriefts übergeht, verrät er, daß er diesen Gegner, „den leeren Menschen“, zur Partei der Reichen und Vornehmen rechnet, eine Annahme, die mit der vornehmen Form jenes Schreibens nicht in Widerspruch stände. Bei seiner scharfen Polemik gegen den rhetorisch überlegenen Gegner ist nicht zu verkennen, daß er überhaupt das viele Lehren und Theologisieren, das der Hebräerbrief wünscht, seinerseits ebenso entschieden ablehnt. Hebräer 5, 11 tadelt es an den Hörern, daß sie nicht längst zum Lehren reif geworden sind, Jakobus warnt im Gegenteil: „Seid nicht in großer Anzahl Lehrer, da ihr wißt, daß wir uns desto mehr Gericht zuziehen.“ Der Verfasser sieht eben bereits rings um sich her ein Geschlecht von Lehrern mit endlos sich ablösenden Systemen und Mythen aufschießen, und er meint, das sei die Saat, die die christlichen Sophisten ausgestreut hätten, ja er rechnet auch die paulinischen Spekulationen über die Glaubensgerechtigkeit unter die Anlässe des endlosen Glaubenszanks. Diesen Theoretikern setzt er den verständigen Spruch entgegen: „Wer weise und verständig sein will, der beweise das durch guten Wandel.“ Die Tugend des Ebioniten ist Dulden, im Leiden ausharren: „Nehmet zum Vorbild die Geduld der

Propheten, welche im Namen des Herrn geredet haben.“ Als der Sohn der alten Eboniten erſcheint der Briefſchreiber auch in ſeinem feſten Glauben an die Wunderkraft des Gebets: „So jemand unter euch erkrankt, der ruſe die Älteſten der Gemeinde zu ſich, und laſſe ſie über ſich beten und ihn mit Öl ſalben in dem Namen des Herrn. Und das Gebet des Glaubens wird dem Kranken helfen, und der Herr wird ihn aufrichten; auch wenn er Sünden getan hat, werden ſie ihm vergeben ſein. Bekenne einer dem andern ſeine Sünden und betet füreinander, damit ihr geſund werdet. Des Gerechten Gebet vermag viel, wenn es ernſtlich iſt.“ Das iſt noch der ehrliche Glaube der guten alten Zeit.

Seine Theologie hat der Verfaſſer aus der Spruchſammlung des Matthäus. Während die pauliniſchen Stichworte von Gnade, Erlöſung und Verſöhnung faſt völlig fehlen, hat dafür kein Brief des Neuen Teſtaments ſo viel wörtlich wiedergegebene oder frei umgeſtaltete Sprüche Jeſu wie der Jakobusbrieſ. Aber auch von den Märtyrern ſeiner Zeit hat er gelernt: „Siehe, wir preiſen ſelig, die erduldet haben. Die Geduld Hiobs habt ihr gehört, und das Ende des Herrn wiſſet ihr.“ Vielleicht in keinem anderen Dokument tritt uns die Atmoſphäre der frommen Verſammlungen ſo nahe wie im Jakobusbrieſ, und dieſer Geiſt der Aufrichtigkeit iſt wohlthuend, auch wenn das Bild ſelbſt uns nicht in jeder Beziehung befriedigt. Kleinleutegeruch, Abneigung gegen die Reichen, die man die Fetten ſchilt und denen man doch die beſten Plätze einräumt, wenn ein Hochgebietender erſcheint, reſigniertes Tragen der eigenen Lage, aber alles in Hoffnung auf den Tag der Vergeltung, das iſt die Grundſtimmung des chriſtlichen Proletariats. Von dem Bilde der apoſtoliſchen Gemeinde, da keiner von ſeinem Eigentum ſagte, daß es ſein ſei, das in Rom dem Apoſtelgeſchichtſchreiber vorſchwebte, iſt hier nichts zu ſehen. Der Gegenſatz zwiſchen reich und arm wird ſtark empfunden, ja der Neid und die Scheelſucht ſpielt auch hier eine Rolle.

Gegen die unbezähmbare Klatfschucht der frommen Konventikelleute richtet sich das ganze dritte Kapitel. Wie ein Funke einen ganzen Wald anzünden kann, so hat der Verfasser es erlebt, daß eine einzige böse Zunge ganze Gemeinden verwirrte und zerstörte. Wie alle frommen Leute dachten diese Gläubigen hauptsächlich über die Sünden ihrer Nebenmenschen nach und so muß der Verfasser mahnen: „Asterredet nicht untereinander, liebe Brüder! Wer bist du, daß du den Nächsten richtest?“ Wie die Gelegenheit es mit sich bringt, sind die Brüder erbaulich oder gehässig, „aber quillt denn aus einem Loche süß und sauer?“ Mit der Erbaulichkeit der Frommen verträgt sich auch reger Geschäftssinn. Der Verfasser hat das Wesen der judenchristlichen Brüder genau beobachtet: „Wohlan nun, ihr, die ihr saget: heute oder morgen werden wir in die oder die Stadt reisen und daselbst ein Jahr zubringen und Handel treiben und Gewinn machen und wisset doch nicht, was morgen sein wird. Denn was ist euer Leben? Ein Dampf seid ihr, der eine kleine Zeit erscheint und dann wieder verschwindet. Dafür ihr sagen sollt: ‚So der Herr will, so werden wir leben und dieses oder jenes tun.‘ So aber rühmet ihr euch in euerer Hoffart. All solcher Ruhm ist böse.“ Man sieht, der Ebionit ist den reichen Leuten nicht gewogen, aber er weiß auch, daß ein Tag der Vergeltung bevorsteht. „Wohlan nun, ihr Reichen, weinet und heulet über euer Elend, das über euch kommt. Euer Reichthum ist verfaulet und in euern Kleidern sind die Motten. Siehe, der Lohn der Arbeiter, die euere Felder gemähet haben, der von euch vorenthalten ist, schreit, und das Rufen der Schnitter ist vor das Ohr des Herrn der Heerscharen gekommen. Ihr habt üppig gelebt auf Erden und geschwelgt, euere Herzen gemästet zum Schlachttag. Verurteilt, getötet habt ihr den Gerechten, er widerstehet euch nicht. So seid nun geduldig, ihr Brüder, bis auf die Zukunft des Herrn. Siehe der Richter steht vor der Thür.“ Mit dem Streite zwischen Paulus und Jakobus haben

diese Mahnungen nichts zu schaffen. In dogmatischer Hinsicht hat sich der Gegensatz vielmehr ausgeebnet. Das, was dem Judenthristen hier Gesetz heißt, hat Paulus nie bekämpft. An Stelle des Streits über die Geltung des jüdischen Gesetzes ist vielmehr ein sozialer Gegensatz getreten; die Armen gelten für die wahren Kinder Gottes, die Reichen sind die Tyrannen, die Fetten des Alten Testaments, die sich mästen, aber zum Schlachttag.

Wohin weisen uns nun die verschiedenen Fingerzeige, die uns über den Abfassungsort des Briefes orientieren könnten? Adressiert ist der Brief an die zwölf Stämme, die in der Zerstreuung sind. Wie auch sonst wird also die Christenheit als das wahre Israel, das erwählte Gottesvolk der zwölf Stämme betrachtet. Der Ausdruck ist vielleicht eingegeben durch Hermas, der (Similit. 9, 17) die Christenheit ebenso bezeichnet und deckt sich mit 1. Petri 1, 1, wo auch Petrus sich an die auserwählten Fremdlinge in der Diaspora wendet. Der Brief will also zur ganzen Christenheit reden, die über die Erde verstreut ist, obwohl er auch wieder eine spezielle Gemeinde vor Augen hat, deren Stärken und Schwächen er charakterisiert. Hat uns der Hebräerbrief in die Nähe des Tempels von Jerusalem versetzt, der in Rom außerhalb des Gesichtskreises der Gemeinde läge, so versetzt uns der Name des Jakobus nach Palästina, von wo aus die Gesamtkirchen draußen als Diaspora erscheinen konnte. Das Heilige Land ist für den Verfasser die Heimat der Kirche, das Christentum, das draußen ist, ist die Diaspora. Unter diesem Gesichtswinkel konnte nur ein Palästinenser die Heidenkirche betrachten. Der Blick auf das Meer, die Fahrt der Geschäftsleute nach dieser oder jener Stadt, um Handel zu treiben, der Parteiname der Ebionim, der Unmut der Landarbeiter, die auf die Grundbesitzer schelten, die ihnen den Lohn schuldig bleiben, ist im Leben der Großstadt Rom weniger leicht unterzubringen als in einer Landstadt. Feldarbeiter, denen man für das Mähen der Wiesen ihren Lohn vor-

enthält, sucht man nicht in Rom, wo die Latifundien durch Sklaven bestellt wurden und von Rom aus braucht man nicht in diese oder jene Stadt zu verreisen, um Geschäfte zu machen, die fänden sich in der Weltstadt selbst. So hat die Mehrzahl der Ausleger den Verfasser in der Heimat des Jakobus, im Heiligen Lande gesucht. In origineller Weise hat Hitzig hingewiesen auf die zahlreichen Beziehungen unseres Briefs auf das Leben der See, auf das Treiben am Hafen und den Handel der Bevölkerung. So meint er, der Brief müsse in einer Seestadt geschrieben sein. In der That hören wir, wie im Philoktet des Sophokles, überall bei der Lektüre dieses Briefs das Meer rauschen. Schon im Eingang vergleicht der Verfasser, die da zweifeln, der Meereswoge, die vom Winde getrieben und erregt wird. Er zeigt auf die Schiffe, die, wiewohl sie groß sind, dennoch von dem kleinen Steuerruder gelenkt werden. Er führt uns unter die Händler am Hafen, die da sprechen: „Heute oder morgen werden wir in die und die Stadt reisen und daselbst ein Jahr zubringen und Handel treiben und gewinnen.“ Auf Joppe ist Hitzig verfallen, weil er den Brief dem Jakobus Alphäi zuschreibt und ein Brief des Jakobus Alphäi in Palästina verfaßt sein werde, und weil unter den palästinensischen Seestädten Joppe nach act. 10, 5 eine Christengemeinde hatte. Der Hauptmann Cornelius erhält dort im Gesicht das Geheiß: „Sende Männer nach Joppe zu Petrus, welcher in Herberge ist bei einem Gerber Simon, dessen Haus am Meer liegt.“ In diesem Haus am Meer habe auch der Verfasser des Jakobusbriefs gewohnt und vom Dache auf den Strand und die Wellen und die Schiffe gesehen, die er beschreibt. Dafür spreche auch, daß der Brief des Jakobus von denen rede, die in die Stadt, das heißt nach Rom, fahren, um Handel zu treiben, Joppe aber war der bevorzugte Judenhafen, im Gegensatz zu Cäsarea. Hitzig weiß auch, warum Jakobus der Seeeschöpfe gedenkt. Nach Plinius (Hist. nat. 9, 4) hatte nämlich der Legat Scaurus zu Joppe die Reste des

Seeungeheuers gefunden, das die Hellenen für den Drachen ansahen, der Andromeda bewachte und den Perseus getödet hat und in welchem die Juden den Fisch vermuteten, der den Propheten Jona verschluckte. Die Erinnerung an dieses Ungetüm werde in Joppe noch lange fortgelebt haben. Diese Träumereien eines großen Gelehrten haben freilich wenig Gläubige gefunden, aber sie enthalten doch ein Körnchen Wahrheit. Zwar die Verfasserschaft des Jakobus Alphäi, dem Hzig den Brief zuschreibt, ist für uns ausgeschlossen, da ein Brief, der gegen den Hebräerbrieff polemisiert, nicht im ersten Jahrhundert entstanden sein kann. Daß wir aber in diesem Schreiben unter palästinensischem Himmel und nicht in den Mauern von Rom uns befinden, hat Hzig ganz richtig empfunden. Andere Vorschläge sind mit Rücksicht auf den Hebräerbrieff gemacht worden, da es sich doch um einen Angriff auf den Verfasser des Hebräerbriefes handele. Aus den Personalnotizen des Hebräerbriefes auf den Abfassungsort des Jakobusbriefes zu schließen, ist freilich unmöglich, da diese Personalnotizen des Hebräerbriefes nur fingiert sind, um die Predigt in einen Brief zu verwandeln. Nur das werden wir aus den polemischen Beziehungen beider Briefe schließen dürfen, daß keine allzugroße Entfernung die Verfasser des Hebräerbriefes und Jakobusbriefes trennt, denn die Leser des Jakobusbriefes werden gewußt haben, wer „der leere Mensch“ ist, gegen den ihr Wortführer eifert. Für eine genauere Ortsbestimmung aber fehlt jeder feste Anhalt, so daß die einen an eine palästinensische Landstadt in der Nähe Alexandriens, andere an einen ländlichen Vorort der Weltstadt, andere an zwei Konventikel in der Weltstadt selbst denken. Das abfällige Urtheil Luthers über die ströherne Epistel wird heute von niemanden mehr geteilt. Wir stehen vielmehr in diesem Streite auf der Seite der ströhernen Epistel. Im Gegensatz zu dem theoretischen, philosophierenden, rhetorischen Briefe des angeblichen Paulus, will der angebliche Jakobus sagen, worin er das wahre Christentum suche. Gehorsam gegen Gott,

Liebe zu den Brüdern, gewissenhafte Selbstprüfung, unermüdliche Arbeit an sich und an der Gemeinde, stete Übung im Gutes tun, Witwen und Waisen besuchen in ihrer Trübsal, das ist ihm das rechtschaffene Christentum, an dem er den wahren Jünger Jesu erkennen will. Diese praktische Richtung des kleinen Büchleins ist uns heute sympathischer als jüdische Satisfaktionslehre oder hellenische Logostheologie. So ist uns die Epistel nicht leeres Stroh, sondern, gegenüber dürrer Scholastik, grüne Weide. Man hat innere Ordnung der Gedanken in dem Briefe vermisst. Den einzelnen Abschnitten in sich fehlt sie nicht, aber die Abschnitte sind nach lockerer Gedankenassoziation aneinandergereiht. So will man finden, daß der Brief nicht sowohl eine Predigt über ein Thema sei, als eine Sammlung erbaulicher Stellen, die in anderem Zusammenhang entstanden sind. „Sätze wie 1, 12. 13. 17“, sagt Jülicher, „klingen wie längst ausgeprägte Sentenzen“: „Alle gute und vollkommene Gabe kommt von oben herab.“ „Ein jeder Mensch sei schnell zum Hören, langsam aber zu reden und langsam zum Zorn.“ „Seid Täter des Wortes und nicht Hörer allein.“ „Widerstehet dem Teufel, so fliehet er von euch.“ Aber der Sprachcharakter dieser Sentenzen ist doch ein einheitlicher. Da der Verfasser sich 3, 1 f. nicht undeutlich als Lehrer bezeichnet, mögen sie eine Zusammenstellung von schönsten Stellen, „Lichtstrahlen“ würden wir sagen, aus seinen Predigten gewesen sein. Sie sind nicht in diesem Zusammenhang entstanden, sondern der Verfasser trägt diese Edelsteine schon lang geschliffen in seiner Tasche. Um so erbaulicher ist das Bild, das wir von seiner Predigt-tätigkeit erhalten. Aber auch die Stimmung der Frommen in dieser späteren Epoche, in der viele anfangen an den alten Hoffnungen irre zu werden, wird uns in dem Briefe außerordentlich nahe gebracht. „Seid geduldig, Brüder, auf die Zukunft des Herrn. Siehe, der Landmann wartet auf die köstliche Frucht der Erde, und geduldet sich ihretwegen, bis sie Frühlingsregen und Herbstregen empfangt.“

Seid auch ihr geduldig, stärket eure Herzen, denn die Zukunft des Herrn ist nahe gekommen.“ Die stürmische Erwartung der Früheren hat, nachdem man ein Jahrhundert vergeblich auf ihre Erfüllung gewartet, einem frommen Festhalten an der Verheißung Platz gemacht. Geduld ist jetzt das Wichtigste. Inzwischen aber gilt es, seine Pflicht zu tun. Will das Reich nicht vom Himmel fallen, meint Jakobus, so müssen wir es eben auf Erden selbst pflanzen und geduldig warten, bis der Same aufgeht. Der so lehrte, war ein wackerer Mann und trotz seiner sozialistischen Velleitaten ein Presbyter wie er sein soll. Hätte sich das Gemeindeleben in seinem Sinne fortentwickelt, so würde wohl eine friedliche Ebbe die ohnehin versandenden Gegensätze vollends ausgeebnet haben. Aber nun erhob die hundertköpfige Irrlehre der Gnostiker ihr Haupt und drohte die Kirche von innen heraus zu sprengen. Ihr gegenüber hatte der Jakobusbrieſ nur allzusehr recht, wenn er von einem Funken redet, der einen ganzen Wald anzündet.




Fünfter Abschnitt

Gnostizismus und Katholizismus

I

Die Religionsmischung im römischen Reiche


 ndem Rom Weltreich geworden war, hatte es mit den verschiedensten Nationen auch die verschiedensten Religionen in sich aufgenommen. Solange die Völker staatlich geschieden waren, verstand es sich von selbst, daß jedes eigene Götter verehrte. Seit sie demselben Reiche angehörten, traten mit Notwendigkeit die verschiedenen Kulte miteinander in einen Wettbewerb, welcher den besseren Anspruch auf allgemeine Geltung habe. Die Erfahrung erst konnte erweisen, welche Religion in den Gemütern fest genug wurzele, um sich in der Verehrung der Massen unerschüttert zu erhalten. In alter Kraft, das zeigte der Erfolg, wohl keine; Naturgottheiten haften an ihrer Heimat, in der Fremde verlieren sie den Boden unter den Füßen. Was sollte die Osirisklage da, wo man keinen Nil fallen und steigen sah! Die dualistischen Vorstellungen des gläubigen Syrsers und Chaldäers passen in ein Land, in dem die Sonne als grimmiger Baal alles Wachstum versengt und der Mensch erst zu leben beginnt, sobald die leuchtende Lichtwelt der funkelnden Sterne am Himmel erscheint, nicht in die gemäßigte Zone, die nicht von einem solchen Gegensatz beherrscht ist. Die nordischen Götter vollends, denen in ihrer Heimat die Wolken bis auf die Scheitel hängen, schwinden unter der Sonne Homers dahin wie trübe Nebel. So hat man in der römischen Kaiserzeit überall das Gefühl, daß die Götter im Gemüte der Völker

nicht mehr so fest wurzeln wie vordem. Die Götter des Ostens verdrängen die des Westens, und die griechische Aufklärung ist für beide ein Geruch zum Tode. Die Götter sterben langsam, aber sie sterben auch. Der Prozeß verlief im einzelnen wie Flut und Ebbe. Erst überschwemmt der Hellenismus den Orient, dann beweist der Orient seine religiöse Überlegenheit über das trockene Römertum durch Überflutung der römischen Welt mit asiatischen Kulturen und Vorstellungen. Unter Alexander dem Großen hatten der hellenische Geist und die hellenische Sitte einen gewaltigen Vorstoß nach dem Osten gemacht; der Hellenismus hatte bis nach dem Partherreiche in Susa und bis zu den Nabatäerkönigen in Petra seine Kolonien entsendet. Oft unter leidenschaftlichen Kämpfen, wie sie die ägyptischen Priester gegen die Ptolemäer, die jüdischen Makkabäer gegen die Seleuciden führten, drängte sich die griechische Kultur neben der orientalischen Volkssitte ein. Die hellenistisch angesäuerten Höfe ließen in Susa die Tragödien des Euripides und in Petra die Komödien des Aristophanes aufführen, während die Massen in ihren alten mythologischen Vorstellungen fortlebten, die die Gebildeten als Volksaberglauben verachteten. Der Hellenismus schien die Herrschaft errungen zu haben. Sobald aber die Herrlichkeit der Diadochenstaaten der Kraft des Römertums erlegen war, tritt eine Rückströmung ein. Überall im Westen des römischen Reiches breiten sich die orientalischen Religionsysteme aus, das ägyptische als Isisstempel, das persische als Mithraskult, das kleinasiatische als Cybeleddienst, der babylonische Sterndienst in den astrologischen Konventikeln der Chaldäer, das Judentum in den zahllosen Proselyten der Synagoge. Mit dieser Religionswanderung ist aber auch die Religionsmischung verbunden. Der religiöse Grundcharakter der Kaiserzeit ist der Synkretismus. Die einzelnen Nationalitäten, die im römischen Reiche zusammenwohnen, tauschen nicht nur ihre Erfindungen, ihre Wissenschaft, ihren Luxus miteinander aus, sondern

auch ihre religiösen Vorstellungen, ihren Aberglauben, ihre heiligen Bücher und Zauberkünste. Das Resultat dieses Austausches war die Meinung, daß alle Völker die eine Gottheit verehren, aber jedes in besonderen Formen, und bald tritt uns überall die Neigung der Bevölkerung entgegen, in den Formen der fremden Religion die religiöse Befriedigung zu suchen, die die abgeleiteten Riten und Liturgien der eigenen Tempel dem Gemüte nicht mehr gewähren. Das Neue und Fremdartige übte einen stärkeren Reiz. Die alten Agenden sind langweilig geworden. Statt von dem Wolkenschütterer Zeus, dem Ferntreffer Apollo, der reizunggürteten Cythere wollte man von dem leuchtenden Mithras, von der Göttermutter mit den vielen Brüsten, den Quellen alles Lebens, von den Leiden des Frühlingsgottes Attes oder der Trauer der Isis um Osiris hören. Die Weißen, symbolischen Handlungen und Mysterien der barbarischen Völker werden eifrig gesucht, ob sie vielleicht den Frieden geben werden, den die eigene abgestandene Religion nicht mehr schafft. Neue Formen der Askese, der Enthaltungen, Waschungen, Taufen werden empfohlen, um den Sünder zu entsühnen. Die orgiastischen Feste der Göttermutter, die verschleierte Geheimnisse des Isis-tempels, die blutigen Prüfungen der Mithrasgrotte bieten sich den geängsteten Gemütern als bestes Heilmittel an. Eine, in einer Zeit der politischen Heimsuchung, der gehäuften Blutschuld und der nervösen Ermüdung von Gewissensnöten gepeinigte, hysterisch gewordene Gesellschaft schreit nach einem rettenden Gotte, nach einem Heiland, sie versucht es mit allen Göttern, und keiner ist imstande, ihr Frieden zu geben. Wie sollten sie helfen, sie sind ja selbst nicht gut! Sie können nicht gut sein, denn sie sind blinde Naturmächte, die dem wilden, gesetzlosen Triebe folgen und kein Erbarmen kennen. Nur einer hatte ein Herz, der der spricht: „Kommet her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid“, aber sein Kult ist verboten, weil er die anderen ausschließt. So versucht man es der Reihe nach

mit allen Mysterien. Die Entsündigung durch die Blut-
taufe der Taurobolien, durch die Prüfungen der Mithras-
grotte, durch die heiligen Formeln der Magier, durch die
Pflanzenkost der Parsen, durch die orgiastischen Erregungen
der Cybelefeste, alle müssen herhalten, um dem Sünden-
elend abzuhelpen. Man schwört darum seine nationalen
Götter nicht ab, aber man versucht es auch mit den Mitteln
der anderen und wechselt die Götter, wie heute der
Gläubige sich andere Heilige, andere Wallfahrtsorte und
Wundermittel empfehlen läßt. Mit Widerwillen betrachteten
Patrioten gleich Tacitus, wie das ganze Reich mit
orientalischen Vorstellungen durchseucht wurde, aber eben
diese Vermischung von Orient und Okzident erzeugte die
neue Weltanschauung, die ein Produkt dieses Syntretismus
ist. Für den denkenden Geist entwickelte sich aus dieser
Sachlage mit Notwendigkeit die Aufgabe, die verschiedenen
Götter zu einer höheren Einheit zusammenzufassen. Ge-
rade dem sich mehrenden „Göttergewimmel“ gegenüber,
wie Hans von Schubert¹⁾ sich ausdrückt, war der mono-
theistische Gedanke um so mächtiger geworden. An die
Stelle des Glaubens an die Einzelgötter tritt immer mehr
die Überzeugung einer Einheit des Alls. Der Logos der
Platoniker, die Allseele und Weltvernunft der Stoiker,
lösen jene Götter ab, die die Elemente bedeuteten und die
die nationale Beschränkung noch nicht überwunden hatten.
Von den positiven Religionen entsprach dieser philosophischen
Überzeugung von der Einheit der Gottheit nur eine, das
Judentum. „Höre, Israel, der Herr unser Gott ist ein einiger
Gott.“ Das Judentum war auch längst in diese Konkurrenz
der Religionen eingetreten, um im Laufe der Jahrhunderte
alle Mitbewerber aus dem Felde zu schlagen. Kaum eine
andere Religion hatte sich so schroff gegen fremde Elemente
abgeschlossen, wie die jüdische. Aber in der steten Berührung
mit den Völkern des Ostens und Westens blieb auch der

¹⁾ H. v. Schubert, Kirchengeschichte I, S. 41.

jüdische Glaube nicht unberührt von der synkretistischen Strömung, die die Welt ergriffen hatte. Griechische Spekulation, babylonische Astrologie, persischer Dualismus, ägyptische Symbolik und römische Sitte stürmten auf die Juden ein und ihre Religion, die so partikularistisch gewesen war, bewies nunmehr ihr Selbstgefühl darin, daß sie sich als die absolute Religion betrachtete. Sie wendet sich an alle Völker des Erdkreises, und verkündet, daß Weltherrschaft von Haus aus ihre Bestimmung gewesen sei. Der Zusammenbruch der alten Nationalkulte drängte mit Notwendigkeit auf eine gemeinsame neue Religion, und nun erwies sich das Christentum als die Form, in der das Judentum Weltreligion werden konnte. Nur die platonische Gottheit, die schöner ist als das Schöne und besser als das Gute oder der himmlische Vater, der seine Sonne scheinen läßt über Gute und Böse, konnten alle die Nationen um sich versammeln, die das römische Reich zu einem Staate zusammengeschmiedet hatte. So gehörte dem christianisierten Platonismus, oder dem platonisierten Christentum die Zukunft. Von den Nationalgöttern war kein einziger dazu geeignet, der Heiland der Welt zu werden. Mit dem Eintreten in diese Konkurrenz wurde aber auch das Christentum hineingezogen in die Religionsmischung, und der Gnostizismus ist nichts anderes als die Fortsetzung des synkretistischen Prozesses in das Judentum und Christentum hinein. Indem das Evangelium vom jüdischen Messias sich in die Sprache der Hellenen übertrug, hatte es sich auch hellenischen Vorstellungen vergesellschaftet. Eine Fülle von platonischen und stoischen Ideen, denen sich der christliche Glaube verwandt fühlte, die aber heidnische Arbeitsertragnisse, nicht jüdische Mitgift sind, begegnen uns in der christlichen Literatur des zweiten Jahrhunderts. Der geistige Boden, auf dem alle die neuen Religionserscheinungen sich entwickeln, ist einerseits der Synkretismus, anderseits die hellenische Popularphilosophie, die ein Gemeinbesitz aller Völker geworden war. Die weltbürger-

liche Moral und der Monotheismus der christlichen Apologeten läßt sich nicht mehr ausschließlich aus der Spruchsammlung Jesu und dem Alten Testament ableiten. Seneca, Plutarch und Epiktet liegen für ihre Erklärung zuweilen viel näher. Namentlich aber liefert der Platonismus den Rahmen, in den die philosophisch gebildeten Christen ihren Glauben hineinzeichnen. Die platonische Idealwelt, in der die reinen Formen wohnen, ist bei diesen christlichen Platonikern zum Vaterhaus geworden mit vielen Wohnungen; damit aber wird das Reich Gottes zum platonischen Jenseits, wie es früher ein künftiges Diesseits gewesen war. Die hebräische Vorstellung wird vergeistigt, die platonische versittlicht; es entsteht ein Neues, das auf Plato und Jesus zugleich gebaut ist. Indem das Christentum an dem Kampfe der Geister teilnahm, der die Zeit bewegte, trat es durch seinen Glauben an einen einzigen Gott mit den Bestrebungen der griechischen Philosophen ebenso in Reih und Glied, wie mit den jüdischen Wanderlehrern, die Wasser und Land durchzogen, um die Heiden in ihre Synagogen zu ziehen. Für jüdische Missionare wie für christliche Apostel handelte es sich darum, die heidnische Mythologie zu widerlegen und die Last polytheistischer Überlieferung zu beseitigen, die für ihre aus dem Judentum hervorgegangene religiöse Überzeugung unannehmbar war. Mit dem Alten mußte ausgeräumt werden, theoretisch und praktisch. Diese Aufgabe veranlaßte eine bemerkenswerte Wendung in der Predigt der christlichen Missionare. Indem die Christen den heidnischen Aberglauben in Schule und Haus bekämpfen, wird das Christentum in gewissem Sinne eine Partei der Aufklärung; das ist der große Fortschritt des zweiten Jahrhunderts. Im ersten Jahrhundert war das Wesentliche für die Christen gewesen, zu glauben an die bevorstehende Ankunft des Messias, der das Reich errichten wird. Die Christen des ersten Jahrhunderts sind Schwärmer, die des zweiten sind Aufklärer. Sie bereiten der Kirche Jesu den Weg, indem sie die falschen Götter

bestreiten und, wo sie können, heidnische Sitten ausrotten. So erweitert sich das Programm der neuen Religion, indem die Christen als angebliche „Atheisten“ die Götter leugnen, die Superstitionen in Haus und Feld bekämpfen, und wie die jüdischen Aufklärer einen Krieg gegen alle heidnischen Bräuche führen. Es sind das Themata, die die jüdischen Missionstraktate schon lange unermüdlich besprochen hatten, die aber Jesus und die Apostel kaum je berührten, weil sie sich für jüdische Gemeinden von selbst verstanden. Jetzt aber, im Heidenstaate, wird der Kampf gegen den Polytheismus immer wichtiger. Wie die Apologeten auf den einen Gott gegenüber den vielen Götzen pochen, so spielt in den jüngeren neutestamentlichen Schriften die monotheistische Doktrin eine viel größere Rolle als in den älteren. Der Monotheismus bildet jetzt einen wesentlichen Teil der christlichen Verkündigung. Während bei dem Paulus der Briefe der Glaube an den einen Gott eine selbstverständliche Voraussetzung ist, verkündet der Paulus der Apostelgeschichte als stoischer Wanderlehrer den einen Gott, in dem wir leben, weben und sind (Apg. 17, 22 f.). Nicht anders bezeichnet er den Bewohnern von Lystra als Forderung seines Evangeliums, „daß ihr euch befehren sollt von den falschen Göttern zu dem lebendigen Gott, welcher gemacht hat Himmel und Erde und Meer und alles, was darinnen ist“ (14, 15 f.). Ebenso ist für den vierten Evangelisten (17, 3) das ewige Leben, daß sie den allein wahren Gott und den, den er gesandt hat, erkennen. Daß Gott Geist ist und im Geist und der Wahrheit angebetet sein will, daß er Licht ist und keine Finsternis in ihm (1. Joh. 1, 5), daß wir in seiner Wahrheit wandeln müssen, das wird stets wiederholt und beweist, daß die monotheistische Doktrin jetzt eine stärkere Bedeutung für die aus den Heiden ausgesonderte Gemeinde hat als vordem für die judenchristliche, für die sich der Monotheismus von selbst verstand. Das Bewußtsein, daß sie hier in Reihe und Glied mit den griechischen

Weisen fechten, fehlt auch den neutestamentlichen Schriftstellern nicht ganz. So läßt die Apostelgeschichte Paulus zu den Athenern von dem einen Gotte sagen, er sei das Prinzip alles Lebens, „wie auch etliche Dichter bei euch gesagt haben: wir sind göttlichen Geschlechts“.

Dieser verstärkte Angriff auf den heidnischen Polytheismus traf bereits morsche Mauern. Der Götterglaube existierte nur noch als Überglaube des gemeinen Mannes, die Gebildeten waren ihm entwachsen. Die synkretistische Religion der Söhne erwies nicht dieselbe Widerstandskraft wie der naturwüchsige Nationalkultus der Väter. Im Zusammenströmen aller Kulturen schwemmte eine Gottheit die andere hinweg; aber die gesunden Elemente der verschiedenen Kulturen reichten sich die Hand. Das Beste, was die neue Zeit hervorgebracht hatte, die Moral des Seneca und die Ethik des Epiktet, war der Sklavenmoral der Christen innerlich verwandt und vertrug sich mit ihr; Venus, Mars, Merkur, Jupiter aber vertrugen sich mit keiner Moral mehr, weder mit der lateinischen noch der griechischen. Nur Jesu Lehre entsprach den geläuterten moralischen Anschauungen der Stoa. Aber sollte man ihn anbeten, so mußte er Gott werden. Das hatten instinktiv all die neutestamentlichen Schriftsteller gefühlt, die den Weg vom Menschensohn der historischen Grundschrift zum Logos des vierten Evangeliums zurücklegten. Seit man zu Jesus betete, vollzog sich die Apotheose ganz von selbst. Die religiöse Strömung der abendländischen Gesellschaft kam diesen Tendenzen der neuen Kirche zustatten. Auch die Philosophie war in Umbildung zur Religion begriffen. Die Stoa hat den letzten Versuch gemacht, der eigenen Kraft vertrauend und sich von der Knechtschaft der Außenwelt befreiend, das Tugendideal des auf sich gestellten Weisen zu verwirklichen. Das Ich sollte des Ichs Erlöser sein. Aber immer mehr schwindet dieses Vertrauen auf die eigene Kraft. Das Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit, die Sehnsucht nach Hilfe von oben ist zum Durchbruch gekommen. Aus dieser

Stimmung ist der Glaube an gütige hilfreiche Mittelwesen geboren, wie er im Platonismus und Philonismus theoretisch begründet wird, von niemanden aber frömmere und gläubiger vorgetragen wurde, als von Plutarch von Chäronea, dessen Blütezeit in die Regierung Trajans und Hadrians fällt. Wie Philo den Logos, so hat Plutarch die Dämonenwelt zur Hauptstütze seiner Spekulation gemacht. Hatte Philo den Zusammenhang zwischen dem geistigen Gotte und der sinnlichen Materie durch den Logos, die Erzengel und Engel hergestellt, die als Himmelsleiter die obere Welt mit der unteren verbinden, so löst bei Plutarch das Mittelreich der Dämonen diese Aufgabe. Die guten Dämonen reichen der Seele die Hand und ziehen sie nach oben, sie winken ihr mit dem Siegeskranze und stützen und stärken sie, wenn sie schwach wird. Aber es gibt auch böse Dämonen, denen Plutarch die unsittlichen Züge der Mythologien auf die Rechnung setzt, und die verantwortlich sind für die Übel der Welt. Die Dämonenwelt gehört für Plutarch durchaus zur Vollständigkeit des Weltzusammenhanges, und wer sie leugnete, der würde, nach Plutarch, eine ähnliche Lücke in die Harmonie des Alls reißen wie einer, der zwischen Erde und Sternen die Luft hinweg-nähme.¹⁾ Hatte die heidnische Philosophie den Weg zu dem einen Gotte gefunden, so fand sie jetzt auch den Weg zu dem göttlichen Mittler. Die Lehre von den Herrschaften, Mächten, Gewalten und Geistern der Luft, mit der der Epheser-Kolossbrief arbeitet, ist dieser plutarchischen Dämonenlehre verwandt, während die Logoslehre des Hebräerbriefes und des vierten Evangeliums dem Systeme Philos nahesteht. In gleicher Weise aber ist die philonische Logoslehre und die plutarchische Dämonenlehre der Vorstellungskreis, in den die gnostischen Philosophen ihre Systeme eingliedern. Die Religionsmengerei des Zeitalters stellt sich auf diesem Punkte besonders anschaulich dar.

¹⁾ Die Belegstellen in meiner Neutest. Zeitgeschichte, 4, 309.

Der Name Logos wird in der Apokalypse und dem vierten Evangelium dem Messias beigelegt und damit der jüdische Messias in diese Hierarchie der himmlischen Wesen Philos aufgenommen, wobei der Hebräerbrief sofort nachdrücklich feststellt, daß Christus höher stehe als alle Engel. Indem sie ihren Heiland zur obersten Sprosse machen auf der Leiter der Mittelwesen, die Oberes und Unteres verbindet, beteiligen sich die Christen an der Lösung der spekulativen Aufgabe, den Dualismus zwischen Gott und Materie zu überbrücken, die die Philosophie der Zeit vornehmlich beschäftigte. Da konnte es nicht ausbleiben, daß sich auch solche Suchende in die Reihen der christlichen Denker drängten, denen es weniger darum zu tun war, ihr Leben nach den Vorschriften Jesu zu gestalten, als darum, die christlichen Vorstellungen zur Ausstattung ihrer eigenen Theosopheme zu benutzen. So geschah es, daß das Christentum, das alle heidnischen Religionen schroff bekämpfte, dennoch in die Religionsmengerei hineingezogen wurde, die Gottesglaube und Götterglaube zusammenschüttete, wobei Christus auf eine Bank mit dem platonischen Demiurgen zu sitzen kam, während die Dämonen Engel oder Teufel wurden. Es traten Religionsphilosophen auf, die nach Weise der hellenischen Mysterienvereine für ihre in allen Farben schillernden religiösen Systeme Propaganda machten und ihre Zusammenkünfte mit einem aus den anderen Mysterien und Kulte zusammengeborgten Ritus geheimnisvoll ausstatteten.¹⁾ Die Religion der Zeit war der Platonismus, aber auch für ihn suchten diese „Verkündiger neuer Götter“ einen anderen Mythos, da der alte verbraucht war. Die Platoniker hatten den Widerstreit in der Natur Ares, die verbindenden Kräfte Eros, den Weltbildner Demiurg, die Weltseele Psyche oder Nous genannt und hatten in sinnvollen Er-

¹⁾ Vgl. Gustav Krüger, Gnosis, Gnostizismus. Real-Enzyklopädie für Theologie und Kirche. 3. A. VI, 737. Knopf, Das nachapostolische Zeitalter. S. 322 f.

zählungen und Kombinationen philosophisch tiefsinnige Mythen gedichtet. Jetzt waren diese Gestalten des platonischen Mythos nicht mehr neu genug. So wählten die gnostischen Philosophen den Logos, Christus, Sophia, Jehova, das verlorene Schaf, die Ekklesia, das Weib, das den Sauerteig unter das Mehl mengt, den Satan, Judas und andere Gestalten des Alten und Neuen Testaments zu Trägern ihres Mythos. Durch solche Namen klang die neue Weisheit christlich, während sie dem Sinne nach Platonismus, Stoizismus oder Eklektizismus war. Damit zieht die synkretistische Strömung auch die christlichen Vorstellungen in ihren Bereich. Die griechischen Symbole erhalten neutestamentliche Namen, die orientalischen Religionsbegriffe werden christlich interpretiert. Das Geschäft des Ares besorgt jetzt der Satan, das des Eros besorgt Christus. Was die Christen bis jetzt als Tatsache geglaubt hatten, wird hier Symbol, Allegorie. Man erreichte mit diesem Gebrauch alttestamentlicher und christlicher Namen, daß die eigene funkelnagelneue Weisheit fremdartig, altehrwürdig aussah und aus der Heimat des Lichtes, dem fernen Osten, zu stammen schien. Wenn schon die mehr zerflossenen orientalischen Naturgottheiten sich besser zu Symbolen des philosophischen Mythos eigneten, als die fest umrissenen Gestalten des griechischen Olympos, so boten diese fremden Namen des Judentums und Christentums noch weiteren Spielraum und größeren Reiz. Die seit der Wende des Jahrhunderts überall im römischen Reiche auftretenden, halb philosophischen, halb religiösen Schulen, die wir trotz ihrer sehr verschiedenen Ausgangspunkte mit dem Sammelnamen Gnostiker zu bezeichnen pflegen, sind ein Beweis, wie sehr dieses Zeitalter nach einer neuen Religion verlangte. Die römische Weltherrschaft hatte den Völkern den Glauben an ihre Götter ins Wanken gebracht und damit auch die Sitte der Väter erschüttert. Mit der sittlichen Verwilderung und religiösen Unsicherheit steigerte sich naturgemäß das Gefühl des Erdenelends und die Sehnsucht

sucht nach Erlösung wurde stehender. Seit der Glaube an ihre Götter den unterjochten Völkern keinen Halt mehr gab, wußten sie auch im Universum nicht mehr aus noch ein; die Menschen fragten, was sie mit sich anfangen, wie sie das Leben erklären sollten? Hatte die Religion keine Antwort mehr, so wendete man sich an die Philosophie. „Das sind die Fragen der Häretiker,“ sagt Tertullian, „woher das Übel und warum ist es? Woher stammt der Mensch und wie ist er entstanden? wozu dann noch Valentinus die Frage fügt: „Woher ist Gott?“ (De praescriptione haereticorum c. 7.) Die Sehnsucht nach Offenbarung und Erlösung, die das religiöse Leben des zweiten Jahrhunderts so tief bewegte, ist auch die Quelle der gnostischen, wie so vieler anderen Mysterienvereine. Die befriedigendste Antwort gab noch immer die platonische Philosophie mit ihrem Mythos, daß die Seele aus der Lichtwelt heruntergesunken sei in die Gefangenschaft der Materie und heimgeführt werden müsse in ihre ewige Heimat. Daß Gott besser sei als das Gute und schöner als das Schöne, hatte Plato gelehrt. Der verborgene höchste Gott ist demgemäß bei den Gnostikern zu gut, um mit der schlechten Welt der Materie in unmittelbare Beziehung zu treten. Nicht er schafft die Welt, sondern Welterschöpfer ist ein tiefer stehendes göttliches Wesen, irrumsfähig, oder gar nach parsischen Religionsvorstellungen von Anbeginn böse. Da der verborgene Gott, der Welterschöpfer und der Erlösergott drei verschiedene Personen sind, geht der Monotheismus in die Brüche. Es geht der Gnosis aber auch der Zusammenhang mit dem Alten Testamente verloren, für das der eine Gott selbst Welterschöpfer ist, der keinen Demiurgen brauchte. Das: „Höre Israel, der Herr unser Gott ist ein einziger Gott“, schied Judentum und Gnostizismus, obwohl Philo, Cerinth und Valentinus von Geburt Juden waren. Wenn viele dieser philosophierenden Konventikel behaupteten, auch sie seien Führer zu Christus, so spricht daraus die Ahnung, daß nur das Evangelium

der Christen eine Zukunft habe. Eine äußere Organisation wollten sie sich am bequemsten so schaffen, daß sie die christliche für ihre Meinungen zu gewinnen suchten. So erklärt sich ihre zudringliche Freundschaft für die christliche Kirche. Nachdem jahrhundertlang Philosophen und Juden den alten Götterglauben unterwühlt hatten, wollten jetzt die Gnostiker der Welt eine neue Religion schenken, in der in einem unglaublichen Göttergemengsel Polytheismus und Monotheismus zu einem synkretischen Brei zusammengewürdet wurden. Daß diese Schule da auftrat, wo lokal Orient und Okzident, asiatische und griechisch-römische Kultur aufeinander trafen, ist leicht erklärlich. Wiederum wird Ephesus der Ausgangspunkt einer neuen Sekte. Aber auch die Hauptstadt wurde durch Marcion, Valentinus u. a. ein Mittelpunkt der gnostischen Bewegung. Neben Rom, wo alle Schulen sich zusammenfanden, gemäß dem orbis in urbe erat, waren die Hauptsitze dieser Religionsmengerei das prokonsularische Asien, Alexandrien und Antiochien, daneben die Inseln des Mittelmeeres, an denen die Schiffer aller Nationen anlegten und sich ihre Heiligtümer bauten. Auf diesen Grenzgebieten flossen parsischer Dualismus, der den Weltprozeß als ewigen Kampf eines guten und bösen Prinzips versteht, Buddhismus, der durch Entweltlichung das individuelle Leben zur unterschiedslosen Einheit des Nirwana zurückleitet, platonischer Glaube an eine Idealwelt und christliche Erlösungslehre ineinander. Starke Römerhand hatte, um einen Ausdruck von Hermann Grimm zu wiederholen, die Schleusen zwischen den Meeren des Ostens und Westens aufgezogen und nun fluteten ihre Gewässer zusammen und ihre Fische schwammen durcheinander. So entstand die Mischbildung, die wir den Synkretismus nennen. Der Gnostizismus aber ist diejenige Erscheinung, die uns das Wesen des Synkretismus am vollkommensten kennen lehrt. Diese neue Richtung der Geister griff mit der Gewalt einer Seuche um sich. In Alexandrien tritt im Anschluß an die philonische Religionsphilosophie der

platonisierende Gnostizismus der alexandrinischen Schule uns entgegen, in Antiochien, wo sich das Christentum mit den dualistischen Religionsystemen des Orients begegnete, der dualistische syrische Gnostizismus, aber auch Kreta, Cypern, Kephallene, Mitylene werden als Sitze der Gnosis erwähnt. Platonismus oder Parsismus ist gemeinhin der Hintergrund dieser Systeme. Gott ist das denkbar Beste. Schöner und besser könnte er durch Veränderung nicht werden, schlechter zu werden, wäre seinem Begriffe zuwider, so ist er unveränderlich und über jede Berührung mit der schlechten Materie erhaben. Die entgegengesetzte Sphäre ist die Endlichkeit. In ihr herrscht die Finsternis, die Vergänglichkeit, die Lüge, der Schmerz, das Elend. Mit ihr sich zu berühren, würde dem Wesen Gottes widersprechen. Aber es gibt Mittelwesen. Das Göttliche floss infolge seiner überschwenglichen Fülle gleichsam über und so gingen aus der Gottheit durch Emanation eine lange Reihe von Aonen, ewigen, göttlichen Wesen hervor, die an göttlichem Gehalt ärmer werden, je ferner sie dem göttlichen Urquell stehen, bis die letzten durch Unglück oder Schwäche sich mit dem Reiche der endlichen Materie vermischen. In dieser gemischten Sphäre bildet der Demiurg aus beiden Elementen die untere Welt. Die Welterschöpfung dient der Rettung der in die Hyle geratenen Lichtteile, aber der Demiurg ist nicht imstande, die Erlösung zu vollenden. Es muß der oberste Aon, der Sohn, Mensch werden, um die herabgesunkenen Lichtteile in die obere Welt zurückzuführen. Bei den platonischen Gnostikern führt die Emanation von selbst zur schließlichen Vermischung von Geist und Materie, bei den syrischen tritt sie ein durch den Konflikt des Lichtreiches mit dem Reiche der Finsternis, das Teile des Lichtreiches an sich reißt. Hier wie dort ist durch diese Vermischung ein Substrat für eine Erlösungslehre gegeben, die es den Bekennern erlaubte, sich Christen zu nennen. Die langen Aonenreihen, die die gnostischen Systeme aufstellen, sollen das Hervorgehen der sinnlichen

Welt aus der geistigen dialektisch vermitteln. Am klarsten tritt das bei dem Alexandriner Valentinus hervor, der seit 140 in Rom lehrte und c. 160 auf Cypern starb. In seinem hochpoetischen Mythos entwickelte er, wie der Urgrund alles Seienden (Propator und Autopator) in sich selbst ruht. In seiner seligen und erhabenen Einsamkeit ist er nur sich selbst bekannt, aber das tiefe Schweigen, das ihn umgibt, die Sige, bildet mit ihm die erste Syzygie. Aus Urgrund und Urstille geht das Bewußtsein und die Wahrheit hervor, diese zeugen den Logos und das Leben, diese den himmlischen Menschen und das Urbild der Kirche. So geht das mit dem Zeugen weiter, indem die dialektisch auseinander abgeleiteten Begriffe poetisch als auseinander hervorgehende Zeugungen beschrieben werden. Diese Aonenleiter sind es, die das Diesseits und Jenseits verbinden, und die 1. Timoth. 1, 4 und Titus 3, 9 die Mythen und endlosen Genealogien genannt werden, auf die christliche Gläubige sich nicht einlassen sollen. Als den ältesten Gnostiker bezeichnen Irenäus und Hippolyt den Judenchristen Cerinth, der aus der Religionsmengerei in Ephesus hervorgegangen ist und den die dortige Johannesjase noch mit dem Zebädäiden zusammenbringt (Iren. adversus haer. III; 3, 4). Wie Cerinth für diese Überlieferung „der Feind der Wahrheit“ ist, mit dem Johannes nicht die gleiche Luft atmen mag, so ist er auch für die Pastoralbriefe und katholischen Briefe Ziel ihrer Polemik, obwohl sie seinen Namen nicht nennen. Nach Irenäus unterschied Cerinth den obersten Gott von dem Demiurgen, dem Welterschöpfer, der den wahren Gott nicht einmal kennt. Der Mensch Jesus ist der Sohn von Joseph und Maria, erst bei der Taufe verbindet sich der himmlische Christus mit ihm, indem er in Gestalt einer Taube sich auf ihn niederläßt. Nur der Mensch Jesus leidet am Kreuze, der Christus kehrt, nachdem er seine Offenbarungen ausgerichtet hat, zum Vater zurück. Nach Hippolyt lehrte Cerinth, daß das Gesetz durch Engel gegeben wurde und der alttestamentliche Jehova

gleichfalls nur ein Engel sei. Die meisten Pfeile, die die Pastoralbriefe, und die sogenannten katholischen gegen die falsche Gnosis versenden, zielen auf diese Lehren Cerinths, was die oft ausgesprochene Vermutung unterstützen könnte, daß einige dieser Briefe in Ephesus oder wenigstens in Kleinasien entstanden sind.

Aus den Berichten aller Kirchenväter ist ersichtlich, mit welcher Entrüstung die ehrlichen alten Christen diesem Mißbrauche ihrer Heilsgeschichte gegenüberstanden, und als diese Neuerer sich in die christlichen Gemeinden der großen Städte eindrängten und hier Material suchten für ihre Gründungen, kommt es auch zum literarischen Kampfe gegen dieses fremde Element. Aus den Schriften, die Justin, Irenäus und Hippolyt zur Widerlegung der gnostischen Schulen schrieben, müssen wir uns über sie orientieren, wobei freilich nicht zu verkennen ist, daß die Referate dieser Väter recht mangelhaft ausgefallen sind. Daß jemand solche Dinge gelehrt habe, wie Irenäus sie den Gnostikern ausbürdet, ist schon schwer zu verstehen, daß sich aber große Kreise fanden, die ihnen das sollen jahrhundertlang geglaubt haben, ist doch wohl ausgeschlossen. Die gnostischen Systeme, wenn sie solchen Anklang fanden, können nicht so albern gewesen sein, wie die orthodoxen Lehrer berichten. Irenäus erzählt den symbolischen Mythos als nackte Geschichte und gibt so Zerrbilder, die jedes Urteil erschweren. Aus dem Mythos wird bei ihm ein Märchen. Wenn Valentinus erzählt, im Anfang war der Urgrund und das Schweigen, das ihn umgab und diese erzeugen die Uranschauung, der das Wort sich gesellt, so ahnen wir wohl, welche spekulative Betrachtung dieser Gedankenentwicklung zugrunde liegt. Es ist dieselbe, in deren Zusammenhang die deutsche idealistische Philosophie Gott die Allseitigkeit (das Sein aus sich) zuschreibt und ihn die Welt setzen läßt, um durch den Gegensatz sich selbst objektiv zu werden, oder um seinen Liebesdrang an einem Objekt befriedigen zu können. Für Irenäus aber sind das alles Schnur-

ren. Natürlich ist nichts leichter als den Mythos zu karrikieren, statt ihn zu verstehen. Des Knaben Wunderhorn sagt:

Als die Treue war geboren,
Flog sie in ein Jägerhorn.
Der Jäger blies sie in den Wind,
Drum man so wenig auf Erden find.

Irenäus würde da berichten: Dieser Keger meinte, die Treue sei ein kleines Kind gewesen, das in ein Jägerhorn schlüpfte, worauf der Jäger sie herauspustete. Wir aber ahnen, was der Dichter sagen wollte, dem es schwer genug zumute gewesen sein mag, als er so von der Treue sang, die er auf Erden nicht finden konnte. Uns liegt diese Weise, ein System nicht dialektisch in Begriffen zu entwickeln, sondern hinter dem Schleier sinnvoller Bilder und Vorgänge ahnen zu lassen, fern, aber diese Methode muß doch mehr als eine momentan faszinierende Kraft gehabt haben, wenn eine Schule, wie die des Gnostikers Valentinus, noch bis zum vierten Jahrhundert sich hielt und unter Theodosius dem Großen durch ihre Tempelbauten noch immer die Eifersucht der Orthodoxen wecken konnte. Eine Scheidung von Bild und Begriff in diesen gnostischen Systemen ist für uns nicht mehr möglich. Bei manchen platonischen Mythen stehen wir ja vor dem gleichen Problem; überall geht der Gedanke in Bilder über und das Bild läßt wieder einen Gedanken durchscheinen. Im Symbol, in der Allegorie, ist ernst gemeinte Wahrheit und dichterisches Spiel ungeschieden. Aber halb verstandener Tiefsinn hat stets etwas Verführerisches für suchende Geister gehabt. Für das Christentum gefährlich wurden diese Koalitionen seit in allen großen Städten sich Konventikel dieser Art bildeten, die ihre synkretistische Religionsmengerei für das wahre Christentum Christi ausgaben, während sie doch ein Gemisch von platonischer Philosophie und dualistischer Naturreligion war. Die Karpokratianer (Irenaeus I, 25, 5) behaupteten, ihre Lehre sei die Geheimlehre, die Jesus seinen Jüngern vertraulich fortzupflanzen geboten

habe. Basilides führt seine Weisheit auf Glautias, einen Dolmetscher des Petrus zurück; Valentinus (Clemens, Alexandrinus, Stromata 7, 17, 106) macht den Ergänzungsapostel Matthias zum Garanten seiner Tradition. Was sie gaben, sollte also die rechte Lehre Jesu sein, die die zwölf Judenapostel mißverstanden und verderbt haben. Da der Gnostizismus auftrat in einer Zeit, in der die Scheidung des Christentums vom Judentum sich bereits vollzogen hatte, ist das Alte Testament für die Gnostiker keine heilige Schrift. Sie unterscheiden auch den wahren Gott von dem alttestamentlichen Demiurgen, der Himmel und Erde gemacht und das jüdische Gesetz gegeben hat. Gnostiker wie Marcion stellen die Vorschriften Jesu und die des Alten Testaments sogar in grundsätzliche Antithese und wegen seiner Herabsetzung des Demiurgen galt Marcion den Christen als „Västerer des Schöpfers“. Eine Religion der Erlösung wollte aber auch der Gnostizismus sein, indem er Mittelwesen lehrte, die eine Brücke von dem dunkeln Diesseits zu dem lichten Jenseits, von der untern nach der obern Welt bilden sollten, um den Riß zu heilen, der in das All gekommen ist. Welten von Aonen werden hineingeschüttet in die Kluft, die das Dort von dem Hier trennt. An der Spitze dieser Mittelwesen steht das unmittelbare Ebenbild und Abbild Gottes, das schon Philo den Sohn oder den Logos genannt hatte. Indem die gnostischen Theosophen ihre Spekulationen in der Form eines Mythos vortragen, der die christlichen Evangelien nachahmt, wird die gnostische Heilslehre eine Parodie des Evangeliums, zugleich freilich auch eine Parodie der heidnischen Mysterien. In der Gnosis treten neben Jehova, Jesus und Maria auch Dionysos, Hera und Persephone auf und ebenso sind Kreuz, Abendmahlstisch und Brot mit den Symbolen der Eleusinen und anderer heidnischen Mysterien vermischt. Wir finden Koalitionen allerart, aber der religiöse Gedanke, den diese Mythen, Symbole und Allegorien veranschaulichen, ist im Grunde überall der-

selbe: die Überwindung der Ferne von Gott durch einen Mittler und Erlöser, der hier Christus heißt, wie er in andern Mythen Hermes, Demeter, Attes, Mithra oder Apollo genannt wird. Darum aber, weil diese Philosophen zu dem Problem der Überwindung des Dualismus die christliche Heilsgeschichte am besten brauchen konnten, darum bestanden sie selbst darauf, Christen zu heißen, aber Christen höherer Ordnung, Wissende, Gnostiker. Bis zum Martyrium ging allerdings ihr Christentum selten. Die Väter werfen ihnen einstimmig vor, daß sie bei der Verfolgung regelmäßig die verlangten Opfer geleistet hätten, was ihr Synkretismus ihnen erlaubte. Gegenüber der Gemeinde, den gemeinen Christen, wollen die Gnostiker die Wissenden sein. In der Gnosis, der wahren Erkenntnis, suchen sie die befreiende Kraft der Religion. Irenäus sagt von dem Valentinianer Markus, er lehre, die Erlösung sei eben die Erkenntnis des unaussprechlich Großen. Alles Leiden stammt aus Unwissenheit; in der Erkenntnis aber wird das aus der Unwissenheit stammende Wesen aufgelöst. Daher sei die Erkenntnis die Erlösung des inneren Menschen. Die Wahrheit wird euch frei machen, heißt es auch hier. Der innere Mensch, der vom Fleische unterdrückt ist, wird erlöst durch die Erkenntnis, so wie bei Plato die Seele heimkehren darf in die Gefilde der Wahrheit, die dreimal den Beruf eines Philosophen erwählte. Gnosis ist Erlösung, aber die Erkenntnis kann nur dem zuteil werden, der aus der oberen Welt ein Pneuma mitgebracht hat: ohne Pneuma keine Gnosis, ohne Gnosis keine Erlösung. Das befreiende Prinzip ist darum bei allen Gnostikern die Philosophie, die rechte Lehre. Daher die Polemik der Pastoralbriefe, des Irenäus und Hippolyt gegen die fälschlich sogenannte Gnosis, die doch nur ein ewig leeres Gerede ist und keine Kraft von oben. „Sie lernen immerdar und können es doch zu keinem Ziele bringen.“ Das hochmütige Herabsehen des Gnostikers auf den Psychiker, der für die Wahrheit unfähig ist, erbitterte

die christlichen Lehrer und eine solche Überschätzung irdischer Weisheit war ja auch dem Genius dessen zuwider, der dem Vater gedankt hatte, daß er den Weisen verborgen habe, was er den Unmündigen offenbarte und der gebot: „Lasset die Kindlein zu mir kommen, denn solcher ist das Reich Gottes.“ Die Gnostiker erklärten, nur wer ein höheres Pneuma habe, könne in die pneumatische Welt gelangen, der Jesus des ersten Evangelisten lehrte vielmehr: „Selig sind die, die geistig arm sind, denn ihrer ist das Himmelreich.“ Wenn Basilides meinte, höchstens einem unter tausend oder zweien unter zehntausend könne man die wahre Wahrheit anvertrauen (Epiphan. 24, 5), so ist das eine Warnung, die das Gegenteil von Jesu Befehl ist, die Wahrheit von den Dächern zu predigen. Das platonische Wort: „Der Thyrsuschwinger sind es viele, der Mythen aber wenige,“ ist auch die Meinung der Gnostiker, das aber ist aristokratischer Platonismus und nicht demokratisches Christentum. Daß die Kirchenväter gegen diese Nachahmer ihrer Bräuche viel gereizter polemisieren als gegen irgendeinen heidnischen Kult, erklärt sich eben daraus, daß die Gnostiker verwandte Gedanken und Mittel der Erlösung anboten wie die Kirche und dadurch der christlichen Propaganda den Wind aus den Segeln nahmen. Auch die Askese der strengeren gnostischen Sektierer, die ihnen nach 2. Tim. 3, 5 das „Ansehen der Gottseligkeit“ gab, wirkte verführerisch gerade auf ernstere Gemüter, die sich sonst vielleicht der Gemeinde zugewendet hätten und wenn diese Adepten des Synkretismus sich nun gar am Tische der Gemeinde niederließen und ihren gnostischen Christus für den wahren Christus erklärten, so waren sie den Vätern verhaßter als ein einfacher Heide, der sein altgewohntes: „Oh Attes, oh Attes“ brüllte, oder „Oh Isis und Osiris“ sang. Die Gnostiker waren gefährliche Konkurrenten, die Heiden nicht.



II

Die Logospekulation

Eine historische Betrachtungsweise wird in den meisten gnostischen Systemen den Ausdruck der pessimistischen Stimmung sehen müssen, die das Zeitalter beherrschte. Daß Leben Leiden sei, ist die Voraussetzung aller Gnostiker. So philosophiert der defadente Großstädter, wenn er mit seinen Nerven zu Ende ist. Die Welt ist ein Übel. Ihre Entstehung ist das Produkt eines Unglücksfalls oder der Torheit des Demiurgen. Aus Jehova Zebaoth wird ein törichter Jaldabaoth, Sophia=Chochmot, die zu Füßen des Welterschöpfers spielte (Weisheit Salomonis 6, 22; 7, 11, 25; 9, 9 und a. D.), wird eine tränenreiche Achamot. Wie wir den Pessimisten von heute vorwerfen, daß sie Satiren auf den lieben Gott schreiben, so nannten die Kirchenväter die Gnostiker Lasterer des Welterschöpfers, weil sie seine Welt, von der er gesagt hatte: „Und siehe, es war alles sehr gut,“ als eine Welt des Elends bejammerten. Diese melancholischen Mythen sind aber ein bemerkenswertes Symptom der Zeitstimmung. Warum hörte jetzt niemand mehr das unsterbliche Gelächter der homerischen Götter, an dem die Väter sich ergötzt hatten? Die Freude am Leben war diesem Geschlechte abhanden gekommen. Nur noch die Attesklage, die Klage der Isis, die pessimistischen Kosmogonien der Gnostiker fanden williges Gehör. Diese ungesunden Theorien, die der christlichen Gemeinde durch Mitglieder, die sich ihr aufdrängten, ins Haus getragen

wurden, waren aber für die Kirche doch nicht bloß Gegenstand des Abscheus und der Abwehr, sondern der Gnostizismus hat auch befruchtend, und ihre eigenen Gedankenprozesse fördernd, auf die Lehrbildung und den Kultus der Kirche eingewirkt. Eine Anschauung, die nicht ohne phantastische Großartigkeit Himmel und Erde umspannte und die Entstehung der himmlischen Mächte so gut wie die der Menschen und Teufel zu erklären wußte, übte auf eine Gemeinde, die so inbrünstig allen Geheimnissen des Lebens nachdachte, natürlich eine große Anziehungskraft. Namentlich die Stellung Christi in dieser Welt himmlischer Geister war die Frage, die den Christen am Herzen lag. Nachdem man Christum zu einem himmlischen Kön erhoben hatte, mußte man auch festsetzen, welchen Rang er in dieser Könenreihe einnehme. Um die geschichtliche Ermittlung des wirklichen, historischen Jesus von Nazareth handelte es sich diesem philosophierenden Geschlechte längst nicht mehr, sondern um ein Christusbild, das dem spekulativen Denken und dem brennenden Erlösungsbedürfnis der schwer bedrückten Seelen genugthue. Jesus sollte so gewesen sein, wie der Kultus ihn brauchte und darum mußte er eine Stellung in der oberen Welt erhalten, wie sie einem Gotte zukam, zu dem man beten sollte. Vorahnend hatte schon Lukas den demüthigen Menschensohn der historischen Grundschrift zu dem Sohne Gottes erhoben, dessen Geburt die Engel mit ihren Liedern begrüßten und der in der Himmelfahrt zur göttlichen Herrlichkeit heimkehrte. Sollte Jesus von Nazareth die Konkurrenz mit den alten Göttern siegreich bestehen, so mußte er selbst Gott werden. Entschiedener als Lukas an philonische Vorstellungen sich anlehnd, hat der Verfasser des Hebräerbriefts Christum als den ewigen Sohn bezeichnet, der als die Weltvernunft die erste Ausstrahlung des göttlichen Urlichts ist. Im Hebräerbrieft entledigt sich der neue Gott gleichsam vor unsern Augen des menschlichen Verpuppungszustands und entfaltet seine himmlischen Schwingen. Hoch über allen gnostischen

Nonen weist der Philoniker, der dort theologisiert, Jesu seine Stellung an. „Denn zu welchem Engel hat Gott jemals gesagt: ‚Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt?‘ Und abermal: ‚Ich will sein Vater sein und er soll mein Sohn sein?‘ Wenn er aber den Erstgeborenen wieder in die Welt einführen wird, spricht er: ‚Es sollen ihn alle Engel Gottes anbeten.‘ Von dem Sohne Gottes heißt es: ‚Dein Thron, o Gott, bestehet von Ewigkeit zu Ewigkeit . . . Zu welchem Engel hat Gott jemals gesprochen: ‚Setze dich zu meiner Rechten bis ich deine Feinde zum Schemel deiner Füße lege?‘“ Über alle himmlischen Herrscher hoch erhaben, thront jetzt der Sohn beim Vater als „der Abglanz seiner Herrlichkeit und als Abdruck seines Wesens“. Er ist „der Logos, der alle Dinge trägt, die Reinigung unserer Sünden vollbracht hat und sich gesetzt hat zur Rechten der Majestät in der Höhe“. Auf den Einfluß der alexandrinischen Religionsphilosophie werden wir diese nochmals erhöhte Stellung Christi über allen himmlischen Nonen zurückzuführen haben. Aus dem Eindringen gnostischer Vorstellungen aber leiten wir es her, wenn die Eschatologie sich nicht mehr auf die Hoffnung eines messianischen Reiches beschränkt, sondern eine Lehre vom Ende der Welt überhaupt wird. Schon die jüdischen Offenbarungsbücher hatten die Heidenwelt einbezogen in den Gerichtstag; in den spätesten neutestamentlichen Schriften bezieht sich aber das Gericht nicht mehr auf die Menschen allein, sondern es ist ganz allgemein eine Scheidung von Licht und Finsternis. Es ist ein kosmischer, elementarer Vorgang, nicht mehr ein forensischer.

Bemerkenswert ist auch, daß je länger, je mehr das Leiden des himmlischen Christus den Hauptinhalt des Evangeliums bildet. Neben dem Sterben und Tod des Erlösers ist das Leben Jesu von untergeordneter Bedeutung. Im Matthäusevangelium lautet das Vermächtnis Jesu noch: „Lehret sie halten alles, was ich euch geboten habe.“ Was der Mensch tut, ist die Hauptsache. Jetzt ist im Opfertod

des Gottmenschen alles Heil beschlossen. Daß der Tod Christi die religiöse Phantasie mehr beschäftigt als sein Leben ist vielleicht auf die Gnosis, vielleicht auch auf den Einfluß der tiefsinnigen orientalischen Mythen zurückzuführen, die zum Spotte der griechischen Philosophen von einer leidenden Gottheit erzählten. Wenn der Sohn Gottes, der selbst Welterschöpfer ist, sich nach dem Hebräerbrief dahingegeben hat, um die Sünde der Welt zu sühnen mit seinem eigenen Blute (9, 12), so wird aus dem Opfertod des gerechten Menschensohnes ein Leiden und Sterben der Gottheit selbst. Der Opfertod der Gottheit für die sündige Menschheit ist die Konsequenz der Verschmelzung des Menschensohnes, der auf Golgatha starb, mit dem Gottessohn, der die Welt geschaffen hat. War Christus Gott, so hat Gott gelitten in der Passion Christi, Gott hat geblutet, Gott ist gestorben so gut wie Adonis, dessen Blutstropfen die Attesklage besang oder Osiris, dessen zerstückte Glieder Isis sammelte. Es sind Töne der syrischen und ägyptischen Trauergefänge über die gestorbene Gottheit, die hier in die Passionsbetrachtungen der Christen hineinklingen. Gottes Sohn starb, damit die durch ihn erlösten Geister ewiges Leben gewinnen. Der große Pan ist tot, aber durch seinen Tod leben wir, denn mit dem neuen Naturjahre ersteht er aufs neue. So nähert sich die christliche Vorstellung den Anschauungen der heidnischen Naturreligion. In dem Adoniskult und Osiriskult spielt das Leiden der Gottheit die Hauptrolle. Auch der Mithrasdienst, der in dieser Zeit so gewaltig um sich greift, dreht sich um die Geschichte des Naturjahres, um Blühen und Welken. Die Vegetation muß sterben, damit ein neuer Frühling erstehet. Auch der unter Hadrian aufkommende Kult des Antinous, der für Hadrian sich opferte, entlehnt seine Formen dem Attesdienste. Das „Stirb und Werde“ ist der Sinn dieses in immer neuen Formen auftauchenden Mythos. So hatte die synkretistische Strömung der Zeit einen neuen Weg gefunden, auch das Christentum einzu-

beziehen in seine Religionsmengerei. Die zunehmende Neigung, mehr vom Tode Christi zu erwarten als von dem Versuche, das Leben des Erlösers nachzuahmen, hängt offenbar mit dieser Gedankenreihe zusammen. Die griechischen Sophisten hatten die fröhlichen Olympier mit ihrem tödlichen Spotte verfolgt, daran aber hatten sie nicht gedacht, daß sie damit den traurigen Göttern des Orients die Wege bereiteten. Die düstere Lehre von einem Leiden der Gottheit, die Attesklage und Isisklage, die Sühnung der Schuld der Menschheit durch das Blut des Gottes verdrängte den fröhlichen Pöan, der die Väter erfreut hatte. Jetzt fand Tacitus, des Bacchus Bräuche seien festlich und froh, der Juden Brauch traurig und töricht. Aber es war zu spät. Die Massen suchten nicht mehr bei den frohen Göttern des Olympus ihren Trost, sondern bei der leidenden Gottheit, die ein Herz hatte für die Leidenden.

Es ist nur ein letzter Schritt in dem synkretistischen Religionsprozesse, wenn so die Leidensgeschichte des jüdischen Messias zur Passion der Gottheit selbst potenziert wird. Als eine Station auf diesem Wege hat man von jeher die gnostifizierenden Zusätze zu dem Epheser-Kolossierbrief betrachtet. Aus dem gleichen Interesse, Christus eine höhere Stellung zuzuweisen als es dem auf dem Boden des jüdischen Monotheismus stehenden Paulus möglich gewesen war, sind die Interpolationen und Erweiterungen jenes paulinischen Briefes geflossen, der weniger verändert in dem kanonischen Kolossierbrief, stärker erweitert und überarbeitet in dem Epheserbriefe vorliegt. In diesen späteren Zusätzen ist die direkte Entlehnung aus der Christologie der Gnostiker unverkennbar. Daß diese Erweiterungen gnostifizieren und mit der Theologie des echten Paulus in Widerspruch stehen, ist leicht zu erweisen. Sowohl die Erweiterungen des Kolossierbriefes, wie die des Epheserbriefes rühren von demselben Schriftsteller her, wie Holzmänn aus ihren gemeinsamen sprachlichen Eigentümlich-

keiten überzeugend dargetan hat¹⁾. Ihr apokrypher Charakter erhellt schon aus dem Widerspruch, in dem ihre äußeren Voraussetzungen mit der sicheren Geschichte des Apostels Paulus stehen. Die Epheser des Epheserbriefes sind mit dem Schreiber persönlich nicht bekannt. Er hat von ihrem Glauben nur gehört (1, 15; 4, 21), und die Empfänger des Briefes wissen von Pauli Amt als Apostel der Heiden nur durch Dritte (3, 2). Die Gemeinde zu Ephesus, die tatsächlich von der Synagoge sich abgezweigt hat, wird hier schlechtweg als eine heidenchristliche betrachtet (2, 11 ff.; 3, 1; 4, 21 f.). Von persönlichen Beziehungen mit dem Schreiber findet sich keine Spur; selbst Grüße fehlen. Der nach Ephesus gerichtete Brief für Phöbe (Röm. 16) geht ganz in persönlichen Freundesgrüßen auf, hier haben wir dagegen in dem angeblichen Briefe an dieselben Leute eine völlig unpersönliche Predigt. Marcion ließ den Brief darum an die Laodicäer gerichtet sein und wird dafür von Tertullian ausgescholten, da die Kirche ihn einen Epheserbrief nenne. Da gute Handschriften, wie Vaticanus und Sinaiticus, überhaupt keine Bezeichnung der Gemeinde haben, stellen manche Kritiker den Epheserbrief den katholischen Briefen gleich, die sich an die allgemeine Christenheit richten. Aber das Schreiben als ein katholisches, an die ganze Christenheit gerichtetes, zu betrachten und an gar keinen bestimmten Leserkreis zu denken, ist gleichfalls unmöglich, da der aus Kol. 4, 7 stammende Bote Tychicus doch wieder persönliche Beziehungen zwischen Schreiber und Adressaten voraussetzt. Die Briefform ist freilich lediglich Einkleidung. Der Sache nach ist der Brief eine Predigt, aber keine Predigt des Apostels Paulus. Die Sprache mit ihren endlosen Perioden und ungefügigen Wortzusammensetzungen ist so unpaulinisch wie möglich. Die vielfachen Beziehungen mit dem ersten Petrusbrief deuten auf eine Abfassungszeit lange nach Pauli Tod. Der Ver-

¹⁾ Holzmann, Kritik des Epheser- und Kolosserbriefes. 1872.

fasser gehört einer weitverbreiteten Kirche an, vermutlich als Beamter. Nach Stellen wie 2, 11 ff. ist er Jude-christ, aber Pauliner und Christ einer Epoche, in der sich die Scheidung vom Judentum längst vollzogen hat. Die schwülstige Breite und der feierliche liturgische Gebetston verraten einen Schriftsteller, der seinen Stil an den gottesdienstlichen Gebetsversammlungen gebildet hat. An Stelle der leidenschaftlichen Lebendigkeit des Paulus hören wir hier das gesteigerte Pathos eines Gewohnheitspredigers, der wahre Wortpyramiden aufeinander türmt. Die Bewunderung für die Kirche, „die erbauet ist auf den Grund der Apostel und Propheten, da Jesus Christus der Eckstein ist, auf welchem der ganze Bau ineinander gefügt wächst zu einem heiligen Tempel des Herrn“, versetzt uns in eine Zeit, die auf die Apostel als auf ihr Fundament in der Vergangenheit zurückschaut. Nicht mehr die Kirche spekuliert über Gott und Christus, sondern sie ist selbst Objekt der theologischen Spekulation geworden, so sehr nehmen ihre Erfolge das Interesse aller denkenden Christen in Anspruch. In der Kirche war ein von Gott lange gehütetes Geheimnis verborgen, das jetzt „seinen heiligen Aposteln und Propheten“ im Geiste geoffenbart wurde (Eph. 3, 2 ff.). So wenig Paulus den anderen Aposteln diese Heiligenstellung zuweisen würde, so wenig würde er von sich sagen: „Mir ist diese Gnade gegeben, unter den Heiden den unerforschlichen Reichtum Christi zu verkündigen und alle zu erleuchten.“ Wo hätte Paulus je ein solches Pfauenrad geschlagen? So redet nicht der Apostel über sich selbst, sondern ein Jünger, der die Herrlichkeit seines Lehrers preisen will.

Für uns sind diese Interpolationen ein sehr wichtiges Beweisstück für das Eindringen gnostischer Vorstellungen in die christliche Lehre und für die Bedeutung, die die Christenheit dem Institut der Kirche beilegte. Der Schreiber hat eine zur Überraschung der Menschen und der Engel aus dem Boden hervorgeschossene Heidenkirche vor Augen

und ist ganz erfüllt von dieser Erscheinung einer Weltgemeinde, in der Juden und Griechen, Orient und Okzident sich unter einem Zeichen zusammenfinden. So offenbart sich ihm als Zweck der Geschichte, ja als eigentliches Geheimnis der Welterschöpfung die Weltkirche. Die Kirche ist Ziel und Zweck des Weltprozesses. Es sind das Spekulationen, wie sie gleichfalls um die Mitte des zweiten Jahrhunderts auch der Hirte des Hermas anstellt. Auch ihm ist die Kirche das langverborgene große Geheimnis der göttlichen Vorsehung. Das Hauptinteresse des Verfassers, hinter dem alles andere zurücksteht, ist darum der Aufbau der sichtbaren Kirche, die Erhaltung ihrer Einheit und Allgemeinheit, die Ausscheidung aller Irrlehrer, die diese Einheit sprengen. „Seid fleißig zu halten die Einigkeit im Geiste durch das Band des Friedens. Ein Leib, ein Geist, gleich wie ihr ja auch durch eine Hoffnung berufen seid. Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater aller, welcher ist über allen, durch alle und in allen.“ Daß gerade Paulus es ist, dem man solche Worte über die aus Juden und Heiden erwachsene allgemeine Kirche in den Mund legte, begreift sich leicht. Die Aussaat, die der Heidenapostel gestreut, war herrlich aufgegangen. Was lag da näher als den Säemann zu zitieren, damit er selbst über das wogende Ährenfeld den Segen spreche und das wuchernde Unkraut ausreute. Die Scheidewand des Gesetzes ist gefallen; aus den zwei Hürden ist, wie der vierte Evangelist die gleiche geschichtliche Erfahrung ausdrückt, eine Herde geworden. Der Alte Bund Israels ist zur Weltkirche umgebildet und damit die Einheit des Menschengeschlechts unter dem einen Vater im Himmel angebahnt. Nach dem wiederholten Hinweise auf das langverborgene Geheimnis, das die Kirche zu hüten hat und das nur durch sie der Welt offenbart werden konnte, scheint der Verfasser seine Kirche sich nach Analogie der Mysterienkulte zu deuten, die ein dem Uneingeweihten verborgenes Geheimnis wahrten. Wenn er Ephes. 3, 18

als Ziel in Aussicht nimmt, daß die Christen würden fähig werden zu begreifen, „was die Breite, Länge, Höhe und Tiefe ist“, so braucht der Verfasser Worte, die uns mehrfach in alten Zaubertexten begegnen und die wohl auch gnostischer Provenienz sind¹⁾. Wie die Mysterien der Heiden von Göttern gestiftet wurden, als Ceres ihre Tochter Proserpina suchte oder Bacchus seinen fröhlichen Siegeszug durch Asien veranstaltete oder Isis die Glieder des von Typhon gemordeten Osiris sammelte, so hat auch die neue Religion ihre Geheimlehre. Der letzte Sinn der Eleusinien und Dionysien ist das Geheimnis der Zeugung. So besteht nach dem Epheserbriege das Geheimnis des Christentums darin, daß Christus zu seiner Gemeinde in demselben Verhältnis steht wie der Mann zu seiner Frau. Die Kirche ist der Leib Christi, wie die Frau des Mannes Leib ist. „Christus ist des Leibes Heiland, damit er sich selbst eine Gemeinde darstelle, die herrlich ist, die keinen Flecken oder Runzel oder dergleichen habe, sondern daß sie heilig und unsträflich sei. Der Mensch wird Vater und Mutter verlassen und an seinem Weibe hängen und werden die beiden ein Fleisch sein. Dieses Mysterium ist groß. Ich sage es aber in Hinsicht auf Christus und seine Gemeinde.“ So tiefsinnig findet der Verfasser dieses Mysterium, daß er die Geister des Himmels von Staunen ergriffen werden läßt, als sie durch Offenbarung desselben den durch Aonen hindurch verborgenen letzten Zweck der Welt begreifen lernten. Ist die Kirche der Leib Christi, so ist Christus die Seele der Kirche. Christus hat die Schranken, die die Menschheit trennten, aufgehoben und durch ihn gibt es nunmehr eine einzige heilige allgemeine Kirche. Wer sich von ihr löst, löst sich von Christus. Christus ist der alles tragende und zusammenhaltende Zentralpunkt des Universums, darum ist die Einheit das eigentliche

¹⁾ Vgl. Wilhelm Dyckel bei Johannes Weiß, Schriften des Neuen Testaments 2, 360.

Wesen der Kirche, das der Verfasser gegen die Häretiker verteidigt. In dieser Auffassung der Kirche stimmt der Epheserbrief mit dem Kolosserbrief durchaus überein, denn beiderlei Interpolationen stammen von derselben Hand.

Der Hauptgrund aber, warum dem Überarbeiter der ursprüngliche Brief des Gefangenen vom Stratonsturm nicht genügte, war die eigene fortgeschrittene Christologie und seine mystische Auffassung des Leibes Christi. Es ist das der Punkt, wo er den Gnostikern ins Garn geht, während er sonst alle Sektiererei ablehnt. Während der Hebräerbrief (2, 16) ausdrücklich dagegen protestiert, daß Christi Werk sich auf die Engel beziehe („denn er bekümmert sich wahrlich nicht um Engelwesen“), sagt im Gegenteil Kol. 1, 20, Christus habe durch sein Blut sowohl den irdischen wie den himmlischen Geistern Frieden geschaffen. Also noch tiefer als der Verfasser des Hebräerbriefes ist der Bearbeiter des Epheser- und Kolosserbriefes in die Geheimnisse der himmlischen Welt eingedrungen. Der Hebräerbrief ist Philonismus, der Dunstkreis, in dem diese Interpolationen sich bewegen, ist der gnostische. Von dem, was Christus im Himmel getan hat, sprechen sie mehr als von dem, was Jesus auf Erden wirkte. „Aufgefahren zur Höhe hat er Gefangene erbeutet (d. h. die feindlichen Engelmächte sich unterworfen), hat den Menschen Gaben geschenkt. ‚Aufgefahren‘, was bedeutet das anderes als daß er auch niedergefahren ist in die niederen Gegenden der Erde? Der Niedergefahrene ist derselbe wie der, der aufgefahren ist über alle Himmel, um alles zu erfüllen.“ Höllenfahrt und Himmelfahrt sind jetzt die Glanzpunkte des Lebens Jesu, von dem, was die Synoptiker erzählen, von seiner Bergrede und seinen Wundern am See Genesareth ist nicht die Rede¹⁾. Die Aufzählung der himm-

¹⁾ Was Wernle von dem Jesus des vierten Evangeliums sagt, gilt ebenso von dem Christus des Epheser-Kolosserbriefes: „Das Verständnis Jesu aus dem Rahmen seiner Zeit heraus ist

lischen Mächte, an deren Spitze der Interpolator Christo seinen Platz anweist, knüpft an die jüdische Engellehre an. Auch Henoch kennt Herrschaften, Auserwählte, Mächte, Throne und Anschauende (Ophanim). In den Jubiläen werden Engel des Angesichts und Engel der Heiligkeit unterschieden. Die jüdischen Apokalypsen nennen auch die Namen der einzelnen Mächte: Michael, Raphael, Gabriel, Uriel, Cherubim, Seraphim und Ophanim. Auch Plutarch ist in der Welt der guten und bösen Dämonen wohl zu Hause; hüben und drüben breiten diese Vorstellungen sich aus. Diese Engelwelt schwebt dem Interpolator vor, wenn er Christum an die Spitze aller Mächte, Gewalten, Kräfte und Herrschaften stellt und „über jeglichen Namen, der genannt wird, nicht allein in dieser Welt, sondern auch in der zukünftigen“. Über sie alle ist Christus erhaben. „Alles hat Gott unter Christi Füße getan und hat ihn als Haupt über alles der Gemeinde gegeben, welche sein Leib ist, die Fülle (Pleroma) dessen, der alles in allem erfüllet“ (Eph. 1, 20—23). Dieselbe Stellung an der Spitze der himmlischen Mächte weisen auch die Interpolationen des Kolossierbriefes (1, 16 f.) Christo zu, „welcher das Ebenbild des unsichtbaren Gottes ist, der Erstgeborene jeglicher Kreatur. Denn in ihm ist alles erschaffen worden, das im Himmel und das auf Erden, das Sichtbare und das Unsichtbare, seien es Throne oder Herrschaften oder Mächte und Gewalten, das alles ist durch ihn und zu ihm geschaffen. Und er ist vor allem und alles bestehet in ihm . . . Denn es gefiel Gott wohl, daß in ihm das ganze Pleroma wohne und er das All durch ihn mit sich versöhne, indem er durch das Blut seines Kreuzes mit ihm Frieden machte, es sei auf Erden oder im Himmel.“ So ist aus dem schlichten Menschensohne der Synoptiker, der gekommen war zu suchen und selig zu machen, was verloren ist, ein

im vierten Evangelium, sozusagen, vollständig verschwunden.“
Wernle, Die synoptische Frage, S. 255.

überweltlicher Aon geworden, der erst die Welt schuf und nun die gefallene Welt wieder herstellt. Während bei Paulus die Wirkung des Todes des Fleisch gewordenen Christus sich nur auf die Menschen bezieht, die selbst im Fleische wandeln, wird sie hier echt gnostisch auf die gesamte Geisterwelt erstreckt. Nach Kol. 2, 14 hat Christus den gegen uns lautenden Schuldschein an das Kreuz geheftet „und hat die Mächte und Gewalten ausgezogen und sie öffentlich zur Schau gestellt und an demselben mit ihnen einen Triumph gemacht“. Christus ist nicht bloß der Wiederhersteller der Adamsöhne, sondern der Wiederhersteller aller Geisteswesen. Solche Gedanken sind im Zusammenhang der gnostischen Aonenlehre wohl verständlich, mit der paulinischen Anschauung, daß Christus starb, um die Macht der Sünde in unserem Fleische zu töten, haben sie nichts zu tun. Jenen Jesus, den seine Mutter und seine Brüder gegen seinen Willen nach Hause bringen wollten, wird vollends niemand in diesem welt schöpferischen Aon erkennen, der alle himmlischen Mächte und Gewalten als Gefangene im Triumphe aufführte. Der Christus des Epheser-Kolosserrbriefes, der die Welt geschaffen hat und in dem das ganze Pleroma ruht, ist der Logos Philos, die Weltseele der Stoiker, der Sohn, der zu oberst auf der Aonenleiter bei dem Vater thront, wie die gnostischen Systeme verkündeten, nicht Jesus von Nazareth. Bis zu Lukas hin hat Jesus den Schwerpunkt seines Wesens auf Erden, im Epheser-Kolosserrbrief verlieren sich die Blicke in den jenseitigen Regionen, deren rettender Gott Christus gleichfalls sein soll. Die Erlösung, die der Christus des Epheserrbriefes bringt, ist ein kosmischer Akt, der eine eingetretene Störung der Weltordnung wieder aufhebt. Christus ist nach Eph. 1, 10 gekommen, um alles wieder zusammenzufassen, das im Himmel und das auf Erden. Während Christus für Paulus der zweite Adam ist, ist er für den Epheserrbrief der zweite Gott, wie Philo den Logos genannt hatte.

Trotz dem allem ist der Urheber dieser Einschaltungen kein Sektierer, sondern ein eifriger Vorkämpfer der katholischen Kirche. Während er in der Lehre die stärksten Anleihen bei den Gnostikern macht, ist er doch anderseits wieder ein treuer Sohn der Kirche, der durchaus nicht wünscht, daß diese sich in einen Philosophenverein nach dem Vorbilde der gnostischen Konventikel verwandle. Er kämpft mit Eifer gegen die Irrlehrer, und es ist sehr charakteristisch, wie er bei seiner Bearbeitung des echten Paulusbriefes die Schilderung, die Paulus von den Judaisten machte, mit Zügen bereichert hat, die nur auf die späteren Gnostiker passen. So warnt er Kol. 2, 8: „Sehet zu, daß euch niemand erbeute durch die Philosophie und leeren Trug nach der Menschen Überlieferung, nach den Elementen der Welt und nicht nach Christus.“ „Lasset euch von niemand den Siegespreis nehmen, der es möchte in Demut und Dienst der Engel, der sich in Dinge versteigt, welche er geschaut hat, ohne Ursache aufgeblasen von dem Sinne seines Fleisches.“ Solche Anhänger der Philosophie, Diener der Engel, hochmütige Denker, die sich in ihre eigenen Träume verlieren, sind die Gegner des Paulus nicht gewesen. Hier hat der Überarbeiter die Gnostiker seiner Zeit im Auge, nicht aber die Gesetzesseiferer, mit denen Paulus es zu tun hatte. Einerseits ist der Interpolator also selbst hineingezogen, in die gnostische Spekulation über die Würde Christi in der Welt der Engel und Mächte, anderseits warnt er vor den neuen Philosophen, die bei ihrer Ausschau in die Aionenwelt allen evangelischen Boden unter den Füßen verloren haben. Es gehört überhaupt zu den Eigentümlichkeiten der halbgnostischen Schriften, wie des vierten Evangeliums, daß sie eifrig für die Einheit in der Kirche auftraten, die sie praktisch durch ihre spekulativen Neuerungen doch schwerlich gefördert haben. So mahnt der Verfasser des Epheserbriefes: „Seid fleißig zu halten die Einigkeit im Geist durch das Band des Friedens.“ Er hält an der Kirche und will von Neue-

rungen nichts wissen, aber auch er ist ein Kind der neuen Zeit, die auch über seine Gedanken Gewalt hat. Dennoch würde man irre gehen, wenn man den Überarbeiter des ursprünglichen Paulusbriefes wegen seiner gnostifizierenden Spekulationen für einen minder eifrigen Christen halten wollte. Gerade ihm verdankt die Kirche die sogenannte Haustafel, die die Anwendung des christlichen Prinzips auf die einzelnen Lebensbeziehungen und Klassen der Gläubigen macht. Während die Pastoralbriefe Ordnungen für das Gemeindeleben aufstellen, hat der Epheser-Kolosser-brief es mit dem einzelnen Christen zu tun, der sich erinnern soll, daß er mit seiner Befehrung auch einen neuen Menschen anziehen habe, wobei alle Tugenden des wahren Christen und alle Laster des heidnischen Lebens zur Verhandlung kommen. Für Mann und Weib, für Vater und Kind, für Herrn und Knecht sind hier Ordnungen voll Ernst, Lebenserfahrung und Weisheit aufgestellt, die zeigen, daß auch ein gnostifizierender Lehrer in Sachen des praktischen Christentums nicht hinter den Männern der kirchlichen Tradition zurückzustehen braucht. Allerdings liegt dabei die Frage nah, ob wir es nicht neben dem echten Paulusbriefe und dem gnostifizierenden Überarbeiter in diesen Stellen mit einem dritten Faktor zu tun haben, mit der kirchlichen Redaktion, die im Kanon noch fehlende Vorschriften nachträglich hier einschaltete. Jedenfalls beweisen diese praktischen Abschnitte, mit welchem Ernste es sich die Kirche des zweiten Jahrhunderts angelegen sein ließ, in ihrer Mitte die Grundsätze des Gottesreiches zu verwirklichen. Die gnostifizierende Theologie der neuen Schule lehrte einen allgegenwärtigen, allwissenden, über alle menschlichen und himmlischen Äonen erhabenen Christus, vor dessen Augen nichts verborgen bleibt. Dieser Glaube konnte, wenn er ernst war, nicht zur Laxheit verführen, sondern wirkte im Gegenteil Gottesfurcht und strengste Selbstzucht, da alles vor den Augen des allgegenwärtigen Christus vor sich geht. Wenn sein spekulativer

Trieb den Bearbeiter verführte in transzendenten Regionen allerlei Phantasien zu spinnen, so mahnt doch auch er die Gemeinde nicht zum Philosophieren, sondern zu schlichter Erbaulichkeit. „Redet zueinander in Psalmen, Lobgesängen und begeisterten Liedern, singet und spielet in eueren Herzen und danket Gott dem Vater allezeit für alles im Namen unseres Herren Jesus Christus!“ Auch wahre Begeisterung wird man dem Verfasser nicht absprechen und es ist für die Zeit, die doch bereits eine Zeit der Not und Bedrückung geworden ist, höchst bemerkenswert, welches Selbstgefühl die rapide Ausbreitung der neuen Religion ihren Trägern gegeben hat. In dem „Sagungetüm“¹⁾, mit dem der Verfasser seinen Brief eröffnet, spricht er dreierlei aus: Gott hat uns erwählt von Ewigkeit her, er hat uns in Christo seine Gnade geschenkt und hat uns und niemand sonst zu Erben der ewigen Herrlichkeit gemacht. Hebräerbrieff und Epheserbrieff verraten so die gleiche stolze Glaubenszuversicht gerade der paulinischen Schüler. Für die Christen wurde dieses All geschaffen, für sie ist Israel durchs Rote Meer gegangen, für sie haben die Helden Israels gesiegt, die Märtyrer geduldet, für sie ist all die Herrlichkeit aufbehalten, von der die Propheten gezeugt haben. Die Kirche war der letzte Zweck der Welterschöpfung. Der Gedanke der Prädestination, der einst Paulus tröstete, erfüllt diese Pauliner mit gewaltigem Stolz. Eine solche Kirche trug eine Zuversicht in sich, die ihr den Sieg verbürgte. Ihr Christusglaube ist in seiner Weise ebenso enthusiastisch wie der des apostolischen Zeitalters, denn in den Erfolgen ihrer Mission hat die Gemeinde den Beweis vor Augen, daß dieses Wort Wahrheit ist. Die Verheißung ihres Apostels ist zur Wirklichkeit geworden: „Unser Glaube ist der Sieg, der die Welt überwunden hat.“

Die Entwicklung, die dem Ziele zustrebte, aus dem Christus den anderen Gott zu machen, der Gottes Ge-

¹⁾ Vgl. Queten bei Weiß zu der Stelle.

danken in der Welt verwirklicht, hat im Hebräerbriefer und dem Epheser = Kolosserbrief einen gewaltigen Schritt vorwärts getan. Christus ist nicht mehr der jüdische Messias, sondern der oberste welt schöpferische Aion der alexandrinischen Religionsphilosophie. Die Hellenisierung der christlichen Vorstellungen war damit an oberster Stelle vollzogen und für diesen Logoserlöser galt es nun, ein neues Evangelium zu schaffen, da für den in solche Dimensionen Ausgewachsenen die alten Kleider zu eng geworden waren. War aus dem Jesus des Evangeliums, dem armen Menschensohn, ein Welt schöpfer geworden, der von sich sprechen konnte: „Ehe Abraham war, bin ich,“ dann tat auch eine neue Bearbeitung dieses Evangeliums not, die die Menschwerdung des Logos, nicht die Geschichte des Propheten von Nazareth erzählte. So entstand das Logosevangelium. „Der Logos ward Fleisch und wohnte unter uns und wir schauten seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des einigen Sohnes vom Vater voller Gnade und Wahrheit.“ Die Vermittelung zwischen oberer und unterer Welt, zu der die Gnosis eine endlose Vielheit von Aionengeschlechtern (1. Tim. 1, 4) brauchte, besorgt die johanneische Logoslehre durch die eine Gestalt des eingeborenen Sohnes vom Vater, der Mensch wird und so in seiner Person den Zusammenhang zwischen oberer und unterer Welt sicherer vermittelt als jene schwindelnd langen Aionenleitern des Philonismus und Gnostizismus, die der Verfasser der Pastoralbriefe mit Recht närrische Genealogien nennt (Titus 3, 9).



III

Das Logos-evangelium

Wie schon der Eingang des vierten Evangeliums zeigt, ist dasselbe nicht wie die Synoptiker ein historisches, sondern ein theologisches Werk. Der Verfasser will nicht die Geschichte Jesu schreiben, sondern seine Lehre von dem in Jesu erschienenen Logos vortragen. Matthäus beginnt seine Geschichte Jesu mit der Aufzählung der Vorfahren seines Helden, mit dem Stammbaum Jesu, Markus geht aus von der Zeitlage, die Jesus vorfand, der großen religiösen Volksbewegung der Johannestaufe. Lukas bespricht zunächst die literarischen Vorarbeiten, die er vorfindet und die er nach seinen Quellen ergänzen will. Das ist die Art des historischen Stils. Dagegen entwickelt der vierte Evangelist zum Eingang die großen Prinzipien alles Seins und weist hin auf die Mittlerstellung des himmlischen Logos, der dazu Fleisch wurde, um die Welt mit Gott zu versöhnen. Der Begründung dieses philosophischen Sages dienen nicht nur die erzählenden Bestandteile, sondern Jesu eigene Reden haben wesentlich den Zweck, ihn als den Logos Gottes zu erweisen. „Ich bin das Brot des Lebens, ich bin das Licht der Welt, ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben. Ich bin die Auferstehung und das Leben, wer mich sieht, sieht den, der mich gesandt hat,“ so schallt es uns auf jeder Seite des vierten Evangeliums entgegen. Auch die Synoptiker haben gelegentlich ihre eigene Theologie in die Form von Selbstaussagen Jesu

gekleidet (vgl. Matth. 11, 27 f., Lukas 10, 22). Diese Stellen fallen dann deutlich aus dem Tone der echten Rede Jesu heraus, denn der, der „von Herzen demütig“ war, konnte sich nicht in solcher Selbstbeschreibung seiner eigenen Herrlichkeit gefallen, vielmehr beschreibt der Evangelist das in ihm lebende Christusbild, da sein volles Herz berichten muß, was es an Jesus gefunden hat. Was so bei den Synoptikern ausnahmsweise vorkommt, ist bei dem vierten Evangelisten Regel. In allen seinen Reden will der Christus des vierten Evangeliums durch seine Selbstbeschreibung dartun, daß er der Logos sei, der in der Herrlichkeit des Vaters war vor Anbeginn der Welt und daß er zum Behuf der Erlösung der Menschen auf Erden erschien. Der Welt Sünde und des Logos Beruf sie zu retten, ist das alleinige Thema aller Reden im vierten Evangelium. Statt der bewegten Ansprachen und Antworten des synoptischen Jesus, die die jedesmalige Lage veranlaßte, die von den Blumen auf dem Felde, von den Vögeln in den Zweigen, von dem Treiben auf der Straße und im Tempel eingegeben sind, haben wir bei Johannes monotone Auseinandersetzungen des Logos über sein Verhältnis zum Vater und über die Finsternis der Welt, die sich stets wiederholen und innerlich unmöglich sind. Von der Methode des Verfassers sagt Wellhausen¹⁾: „Er erzählt nicht um der Erzählung selbst willen, er setzt vielmehr seine Lichter auf und benutzt das Geschehnis als Sprungbrett für irgendeine lehrhafte Auseinandersetzung.“ Die Reden sind durchweg Selbstbeschreibungen des Logos im Gegensatz zu der Sünde der Welt, „ein monotones Glockengeläute, bei dem in beliebiger Folge die Elemente desselben Affordes auf- und abschwingen“. Der Evangelist preist die Herrlichkeit seines Heilandes, aber er legt diese Huldigungen dem Logos selbst in den Mund, was das synoptische Jesusbild nicht verschönert. Der demütige Menschensohn, der tadelnd sagte:

¹⁾ „Erweiterungen und Veränderungen“, S. 18.

„Was nennest du mich gut?“, kann nicht wohl gefragt haben: „Welcher unter euch kann mich einer Sünde zeihen?“ Diese Reden richten sich auch nicht an die Zeitgenossen Jesu, sondern an die Christenheit des zweiten Jahrhunderts. Den Unterschied der Reden bei Johannes von den synoptischen charakterisiert Wellhausen¹⁾ dahin: „Es ist keine Rede vom Reiche Gottes, von der Buße, von der Sündenvergebung, vom Kampfe gegen die Dämonen; an die Stelle der Verkündigung des Evangeliums tritt die Ablegung des Zeugnisses. Die Schriftgelehrten werden nicht erwähnt. Jesu Lehrtätigkeit besteht nicht darin, daß er mit ihnen über das Gesetz diskutiert, über das Wesentliche und das Unwesentliche darin. Er steht vielmehr dem Gesetze fremd gegenüber, als sei es ein überwundener Standpunkt und stecke ihm und den Adressaten gar nicht mehr in den Gliedern. Der Kampf mit dem Judentum, der allerdings die ganze erste Partie der Reden ausfüllt, wird nicht auf diesem gemeinsamen Boden geführt und ist in Wahrheit ein Protest gegen das Judentum, weil es nicht Christentum ist.“ Als verheißenen Messias bezeichnet sich Jesus in den synoptischen Evangelien erst ganz gegen Ende seiner Laufbahn und selbst da nur andeutungsweise; bei dem vierten Evangelisten beginnt er sofort mit der Erklärung, „daß ich es bin“ und hört nicht auf davon zu reden. Unterredungen darüber, daß sich Jesus Gott gleich setze, können in Wirklichkeit zwischen Jesus von Nazareth und seinen Zeitgenossen nicht geführt worden sein, da Jesus sich niemals Gott gleichgestellt hat. Er gab sich als Menschensohn, nicht als philonischer zweiter Gott. Dagegen erinnern diese Streitreden an Justins Gespräch mit dem Juden Tryphon, in einer Zeit, als das Judentum den Monotheismus verteidigte, indem es die Gottheit Christi abwies. Losungen wie die 10, 30 ff.: „Ich und der Vater sind eins“, 14, 9: „Wer mich siehet, siehet den Vater“ oder Drohungen

¹⁾ Evangelium Johannis, S. 110 f.

der Juden, Jesum zu steinigen, weil er ein Mensch sei und sich zum Gotte mache, gehören in eine Zeit, in der der Menschensohn der Synoptiker zum „andern Gott“ geworden ist; der synoptische Jesus hat sich nie zum Gott gemacht und den Juden keinen Anlaß gegeben, ihn der Lästerung Gottes zu bezichtigen. Sind solche Streitgespräche mithin ein deutlicher Anachronismus, so fehlt ihnen auch völlig der Charakter der Lehrweise Jesu, der aus Markus und Matthäus feststeht. „An die Stelle der populären Form,“ (sagt Holzmann¹⁾), „der morgenländischen Spruchweisheit und Parabeldichtung tritt hier die tiefsinnige, ein reiferes Nachdenken wachrufende Allegorie, an die Stelle der kernhaften und bündigen, zugleich aber auch lichtvollen und behältlichen Sentenzen ein in durchaus gehobenem Stile gehaltener, durch großartige Rücksichtslosigkeit gegenüber der Fassungskraft der Zuhörer gekennzeichnete Zusammenhang von langen Zeugnis- und Streitreden, in welche nur die unaufhörlich in derselben Form sich erneuernden Mißverständnisse der, den dunkeln Rätselnworten nicht gewachsenen Zuhörerschaft einige Bewegung und einen, doch immer nur im Kreise gehenden und zuletzt wieder zum ursprünglichen Ausgangspunkt zurückkehrenden Fortschritt bringen. Während daher die synoptischen Reden Jesu den mannigfaltigen Lebensfragen entstammt sind, welche an Jesus herantraten, und in ihrer greifbaren Zweckmäßigkeit und lehrhaften Verständlichkeit durchaus den Bedingungen der Wirklichkeit entsprechen, breiten die johanneischen eine Welt von Anschauungen aus, die lediglich von innen stammen, und sie verlassen dieses Niveau höherer Regionen selbst dann nicht, wenn Angriffe in Wort und Tat dringend zum Kampfe auf dem Boden der Allgemeinverständlichkeit herausfordern. Bei den Synoptikern erteilt Jesus Anweisungen zur Selbstverleugnung, zur barmherzigen Liebe,

¹⁾ Holzmann, Einleitung 417. Vgl. auch Heitmüller in Joh. Weiß, Schriften des Neuen Testaments 2, 690 ff.

zur Arbeit an sich selbst und an den Menschen, warnt vor den Gefahren des Reichtums und der weltlichen Lust und Sorge, predigt vor allem vom Reiche Gottes und von den Bedingungen des Eintritts in dasselbe. Im vierten Evangelium handelt er vermitteltst einer eigentümlichen, auf keinen Fall vollstümlichen Dialektik von seiner eigenen Göttlichkeit. Hier wie dort ist er der Lehrer, in Johannes aber auch fast ausschließlich Gegenstand der Lehre. Das ganze Pathos seiner Rede erschöpft sich in Ausführung des Gedankens, daß im Glauben an die eine Person des Gottessohnes alles Heil, das zeitliche wie das ewige beschlossen liegt.“ Der synoptische Jesus verkündet den Vater, der johanneische sich selbst als Gottessohn. Dieser Gottessohn aber steht nicht wie der synoptische Menschensohn mitten in seinem Volke, sondern er tritt als Fremdling aus einer anderen Welt dem feindseligen Judentum gegenüber. Auch die Kulisse ist eine andere als bei den Synoptikern. Jesus wird nicht als Festwanderer gelegentlich nach Jerusalem geführt, sondern er findet in Jerusalem den eigentlichen Schauplatz seiner Wirksamkeit; Galiläa wird nur gelegentlich von Jesus besucht. Während bei den Synoptikern Jesu Predigt seinen Galiläern gilt, hält er im vierten Evangelium seine Hauptreden in Jerusalem. Dort hat er seine treuesten Anhänger: Nikodemus, Martha und Maria, Lazarus, Jesus von Arimathäa. Auch viele der Obersten glauben an ihn; selbst seine Mutter und seine Brüder sind in Jerusalem mit ihm. „Jesus sollte von Anfang an nicht bloß in einem Winkel von Galiläa, sondern in voller Öffentlichkeit zu Jerusalem wirken; in 4, 43—45 erscheint Judäa sogar als sein Ausgangspunkt, Kapernaum wird noch weit mehr als bei Lukas zurückgedrängt“¹⁾. Der enge galiläische Horizont der synoptischen Reden Jesu ist verschwunden; die Reden richten sich an die Juden, an die Hellenen, an die Welt.

¹⁾ Wellhausen, Das Evangelium Johannis, S. 14.

Der universellen Bedeutung der Menschwerdung des Logos entspricht der feierliche Vortrag des Evangelisten. Sein Evangelium beginnt abstrakt wie ein System. „Im Anfang war der Logos und der Logos war bei Gott und Gott war der Logos.“ Nicht Scharen von gnostischen Tönen umgaben den Einen, sondern der Logos allein war bei Gott. Gott konnte mit der Materie in keine direkte Berührung treten, denn für ihn wäre diese Berührung eine Befleckung. So wird der Logos, der zweite Gott, der Welt schöpfer. „Alle Dinge wurden durch den Logos und ohne ihn wurde nichts von allem was ist.“ Das ist nicht der Eingang eines Schriftstellers, der die Geschichte Jesu von Nazareth erzählen will oder der berichten will, inwiefern Jesus als Messias des jüdischen Volkes das Reich Gottes begründete, es sind vielmehr die Spekulationen eines Theosophen, der eine Vermittlung sucht zwischen der geistigen und sinnlichen Welt. Für den vierten Evangelisten ist Christus ein Weltprinzip gleich der Weltseele der Stoa, die auch bei den Philosophen den Namen des Logos trug. Daß diese geistige, göttliche Potenz mit der unteren Sphäre in Beziehung trat, ist der Anfang alles irdischen Seins. In die Sphäre der Vergänglichkeit, der Endlichkeit, des Scheins, des Wechsels tritt das Göttliche, Geistige, Ewige, und so wird die Welt. Der Logos verursacht die Welt, indem er als Licht in die Finsternis eintritt. Um dann die Kinder des Lichts wieder zu scheiden von den Kindern der Finsternis und sie zurückzuführen in ihre ewige Heimat, wird der Logos Fleisch. Er steigt hinunter in die Welt, die er selbst geschaffen hat, er kommt in sein Eigenes, aber die Eigenleute nehmen ihn nicht auf. Sein Eigenes ist die Welt, nicht das Heilige Land; die Eigenleute sind die Menschen, die er geschaffen hat, nicht die Juden. Die universelle Tragödie will der Evangelist berichten, wie das Licht schien in die Finsternis, aber die Finsternis hat es nicht begriffen. Unter solchen abstrakten Kategorien erscheint unserem Religionsphilosophen das Werk Christi und es ver-

steht sich, daß mit der Erzählung der Synoptiker große Veränderungen, Umstellungen und Erweiterungen vorgenommen werden mußten, wenn aus der Geschichte des Messias, der Israel erlösen wollte, die Geschichte des Logos werden sollte, der Fleisch ward, um die zerstreuten Kinder des Lichts heimzuführen in ihre ewige Heimat. Die Anwärter des Himmelreichs sind nicht mehr nach jüdischer Erwartung diejenigen, die Abraham zum Vater haben, sondern alle, „die aus der Wahrheit sind“, die von oben stammen. Bei der Umbildung der Christusvorstellung, die die paulinische Schule vorgenommen hatte, handelte es sich doch immer noch um Anschauungen, die zuvor schon im christlichen Bewußtsein sich vorfanden. Durch den vierten Evangelisten aber wurde der ganzen Vorstellung von Christus ein neuer Umfang und eine neue Stelle im Bewußtsein zugewiesen, indem mit dem Namen des Logos auch alle Merkmale dieses philosophischen Begriffes auf Christus übertragen und diejenigen Züge des alten Bildes ausgeschieden wurden, die mit der neuen Vorstellung sich nicht deckten. Mit der Logoslehre ist an die Stelle des synoptischen Menschensohnes ein überirdisches Wesen getreten, das den Schwerpunkt seines Selbstbewußtseins in der jenseitigen Welt hat. Der Jesus der Synoptiker ist Messias, weil er kommen wird, um das messianische Reich aufzurichten, der Jesus des vierten Evangeliums ist es, weil er von Urbeginn bei Gott war, als Gottesgedanke am Busen des Vaters lag und alle Geheimnisse der oberen Welt mitzuteilen vermochte. Der Christus des vierten Evangeliums lernt nicht von den Lilien auf dem Felde, noch von den Vögeln unter dem Himmel; er deutet nicht die Zeichen der Zeit noch die Erscheinungen der Sinnenwelt; er redet nicht in Gleichnissen, wie sie ihm die Fischer am See, der Ackermann hinter dem Pflug, der Wechsler hinter dem Tisch darboten, sondern er hat Dinge zu offenbaren, die er droben in der Herrlichkeit der Himmel erschaute, ehe denn die Welt war. Er selbst sagt im Hinblick auf sich

und auf den Täufer: „Der von der Erde abstammt ist irdisch und redet Irdisches, der vom Himmel kommt, bezeugt, was er gesehen und gehört hat.“ „Glaubet ihr nicht,“ wirft er Nikodemus vor, „wenn ich euch von irdischen Dingen sage, wie würdet ihr glauben, wenn ich euch von himmlischen Dingen sagen würde.“ So ist es für den Schwerpunkt dieses Selbstbewußtseins ganz charakteristisch, daß Jesus stets im Präteritum redet, wenn er von seinen Beziehungen zu Gott spricht. Er hat präexistierend, ehe denn die Welt war, das alles gesehen und gehört, was er kund macht. „Ich habe es gesehen“, „der Vater hat es mir gesagt, er hat mir den Befehl gegeben“. Auch ist sein Sein auf Erden nur eine Form seines ewigen Seins außer aller Zeit. Wie Gott ist er ewige Gegenwart: „Ehe Abraham war, bin ich,“ sagt er. Und der Täufer selbst bezeugt ihm, „der nach mir kommt, ist vor mir gewesen.“ Wie die Dinge der oberen Welt sind ihm auch die der unteren offenbar. Auch auf die Erde begleitet ihn seine göttliche Allwissenheit. Er liest die Gedanken der hinter ihm gehenden Johannesjünger in ihrem Herzen ab, ehe sie ihm ins Angesicht geblickt; er braucht nicht Simon erst zu erproben wie der synoptische Christus, um ihm den Beinamen des Felsen zu geben, er gibt ihm diesen Namen bei der ersten Begegnung; er sah Nathanael als er in der Ferne unter dem Feigenbaum saß und kennt das üble Vorleben der Frau am Jakobsbrunnen. Überhaupt weiß er voraus, was jeder tun und lassen wird und hat nicht nötig, daß ihm jemand Zeugnis gebe, denn er selbst weiß, was in dem Menschen ist. Er wußte von Anfang an, welcher es war, der ihn verraten werde; er weiß, daß Lazarus gestorben ist, ohne es von jemanden vernommen zu haben und erklärt zum Schluß mit vollkommener Sicherheit, daß nunmehr auch für ihn der Zeitpunkt des Todes gekommen sei. So ist dieser Jesus des vierten Evangeliums auf Erden so allwissend, wie er es im Himmel nur sein könnte. Ohne eine Spur der Entwicklung, ohne jenes Zunehmen

vor Gott und den Menschen, von dem Lukas spricht, ist der Logos über alle menschliche Beschränkung erhaben und über jedes irdische Bedürfnis. Er ist sichtbar oder unsichtbar, je nachdem er will und er entzieht sich und gibt sich dem Tod nach eigenem freien Ermessen. Dabei tut er Wunder, wie nur Gott selbst sie bei der Schöpfung getan. Er verwandelt Wasser in Wein, heilt Kranke, die eine Tagreise entfernt sind, läßt einen Leichnam gehen, der mit den Grabbinden an Füßen und Armen gewickelt, kein Glied regen kann und macht ihn lebendig, auch wenn die Verwesung mit ihren Würmern schon vier Tage an ihm gearbeitet hat, worauf er sich sofort mit dem aus dem Grabe Geholten zu Tische setzt. Kurz, wenn er spricht, so geschieht's und wenn er gebietet, so steht's da, denn der Vater hat alles in seine Hände gelegt. Alle jene Spuren eines menschlichen Wachsens und Werdens, Ringens und Kämpfens, die bei den Synoptikern noch überall durchblicken, sind hier abgestreift. An der Taufe des Johannes hat der Logos keinen Anteil. Zwar erscheint er auf dem Taufplatz, aber nur, damit Johannes Zeugnis von ihm gebe; von der Taufe selbst wird nichts berichtet. Auch der Teufel wagt sich nicht heran, ihn zu versuchen, im Gegenteil, „der Oberste der Welt hat nichts an ihm“ und wie die Versuchungsstunde zu Anfang, so fehlen auch die Momente der Anfechtung am Ende der Laufbahn. Der Logos, der heimkehrt zur oberen Welt, vermag nicht am Vorabend der Heimkehr zu bangen und zu zagen, noch zu wünschen, daß, wenn es möglich wäre, der Kelch an ihm vorübergehe. Vielmehr protestiert er ausdrücklich gegen jene Worte. „Soll ich sagen,“ spricht er 12, 27, „Vater rette mich aus dieser Stunde? Aber deshalb bin ich ja gekommen, zu dieser Stunde.“ Er braucht nicht dreimal zu ringen und zu bitten, er braucht keine Jünger, die mit ihm wachen, noch Engel, die ihm den Blutschweiß abtrocknen. Auch am Kreuze ruft er nicht: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“, sondern er

ruft: „Es ist erfüllt“, was vorher bestimmt war. Die monarchische Einheit der Gottesvorstellung, die durch Erhebung Christi zum Gott gefährdet ist, sucht der Verfasser dadurch zu wahren, daß er zeigt, wie der Sohn auf Erden nur tue, was er den Vater oben im Himmel tun sieht. Wie der Vater stets arbeitet, so ruht auch der Sohn nicht am Sabbatage. Wie der Vater Quelle des Lebens ist, so hat auch der Sohn Leben in sich selbst und macht lebendig, welche er will. Der innere Widerspruch freilich, der in dem Begriffe eines Gottmenschen liegt und der durch die Jahrhunderte hindurch eine nie versiegende Quelle theologischer Streitigkeiten geblieben ist, tritt schon bei diesem ersten Versuch, Jesum als Gott zu zeichnen, zutage. Nicht nur die synoptische Geschichte sträubt sich gegen diese Verwandlung in eine göttliche, sondern die innere Möglichkeit des Geschehens selbst, da das menschliche Leben zu leerem Schein wird, wenn es von einem Gott soll gelebt werden. Fragt Jesus seine Jünger, so beweist das nicht, daß er etwas wissen möchte, sondern der Verfasser muß sofort hinzufügen: „Er fragte, um sie zu prüfen, denn er wußte wohl, was er tun werde.“ Richtet er die Augen gen Himmel, um zu beten, so braucht doch er dieses Gebet nicht, sondern er setzt sofort selbst hinzu: „Ich weiß, Gott, daß du mich allezeit erhörst, aber um des Hausens willen, der umhersteht, habe ich so gesprochen, damit sie glauben, daß du mich gesandt hast.“ Bittet er Gott, ihn zu verklären, so bedarf doch er nicht der Zusicherung der Erhörung, sondern nur die Menschen. Wird er ein Opfer des Hasses der Juden, so doch erst, als er selbst von ihnen getötet sein will. „Vorher vertraute er sich ihnen nicht an, weil er alle kannte.“ Erfordert die Lehre, daß Christus die Speisegesetze des Judentums aufgehoben habe, seinen Befehl an die Jünger, sie sollten bei den unreinen Samaritern Speise kaufen, so ist doch er selbst nicht von dieser Speise, als sie gekauft ist, „denn seine Speise ist die, daß er den Willen seines Senders erfülle und vollende sein

Wert". Er muß seine Menschenliebe beweisen, indem er am Grabe des Lazarus weint, aber wozu die Tränen, da er weiß, daß er selbst im nächsten Moment Lazarus auferwecken werde? Dieser Widerspruch eines göttlichen und menschlichen Wesens zieht durch das ganze Leben Jesu vom ersten Worte an die Jünger bis zu dem Wort am Kreuze: „Mich dürstet," das er nicht spricht, damit man ihn tränke, sondern „damit die Schrift erfüllet werde“.

Dennoch war diese Erhöhung Jesu in die Einheit göttlichen Wesens nur der konsequente Abschluß der Lehr-entwicklung, die mit Paulus begonnen hatte, und entsprach dem Bedürfnis des Kultus, das einen für die Menschheit leidenden Gott, nicht einen durch Menschen gekreuzigten Menschen verlangte. Aus dem Messias Israels war jetzt der erscheinende Gott geworden, der die Welt hält und trägt und mit Gott vermittelt. Aus dem Opfer des Messias für Israel wird das große Mysterium des stellvertretenden Leidens der Gottheit, die sich darbringt, um die Sünde ihrer Geschöpfe zu sühnen. Die Voraussetzungen des urchristlichen Glaubens und Hoffens trafen nicht mehr zu, seit Israel durch eine Reihe unglücklicher Kriege aus dem Volk der Verheißung ein Volk des Fluchs geworden war. Aber der leidende Gott, die Gottheit, die sich selbst darbringt aus Barmherzigkeit, deren Wesen Mitleid ist, sie war es, deren die sterbenden Nationen bedurften und dieses Mitleidsgefühl der Gottheit ist nirgends elegischer, ergreifender, selbstempfundener zum Ausdruck gekommen als in der Erzählung des vierten Evangeliums. Von da an verstummte die Klage um das Lamm, das geschlachtet ist, nicht mehr. Die Charfreitagsklage beweinte den gestorbenen Gott, die Osterfreude feierte seine Wiederkehr. Diese Attesklage um den Sohn wird aber zu einem Hymnus auf den Vater: „Also hat Gott die Welt geliebet, daß er seinen eingeborenen Sohn gab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verloren gehe, sondern ewiges Leben habe.“ In dieser Wirkung, die der Evangelist dem Glauben zuschreibt,

erkennt sich der Pauliner. Wie bei Paulus ist dieser Glaube nicht eine eigene Leistung, sondern ein freies Geschenk der göttlichen Gnade. Zum Sohn kommen, kann nur der, den der Vater zum Sohne zieht. Wer aus Gott geboren ist, der allein findet zu ihm den Weg. Es ist alles Vorherbestimmung wie bei Paulus. In dem Verfasser vereinigt sich paulinischer Tiefsinn mit Platos Idealismus, aber schließlich hat doch kein platonischer Dialog so die Kraft besessen, die Herzen im Innersten zu treffen wie das vierte Evangelium.

Ebenso radikal wie die Umdeutung auf dem Gebiete der Christologie sind andere auf dem Gebiete der Eschatologie, die in ihrer überlieferten jüdischen Form sich gleichfalls nicht zum Glauben der philosophisch gebildeten Gemeinde des vierten Evangelisten eigneten. Matthäus hatte, nach der alten Eschatologie, „alsbald“ nach den Trübsalen des jüdischen Krieges die Wiederkunft Jesu und das Weltgericht angesetzt, Markus hatte das „alsbald“ weggelassen und Lukas schob unbestimmte „Zeiten der Heiden“ zwischen die Zerstörung des irdischen Jerusalem und die Erscheinung des himmlischen ein. Aber immer lauter wurde der Zweifel und der Verfasser des zweiten Petrusbriefes muß sich bereits trösten, es gehöre zur Verheißung der Propheten, „daß in den letzten Tagen Spötter mit Spott kommen, die sagen: „Wo ist die Verheißung seiner Wiederkunft?“ Er mahnt seine Leser zu bedenken, daß nach Psalm 90, 4 vor dem Herrn tausend Jahre wie ein Tag seien (2. Petr. 3, 3—10). Der Verfasser des vierten Evangeliums fand es mit Recht nicht angemessen, die Termine der Wiederkunft Jesu immer wieder auf eine noch fernere Zukunft zu vertagen, sondern er greift zu einem wirksameren Mittel, indem er erklärt, Wiederkunft, Auferstehung und Weltgericht sind schon gewesen, sie sind in jedem Augenblick. Die eigene Entscheidung des Menschen ist sein Gericht. „Das Gericht vollzieht sich nicht erst am Jüngsten Tage, sondern schon in der Gegenwart; es ist eine Scheidung der Geister, die durch

Jesus, und zwar durch seine Worte, bewirkt wird. Wer ihn und seine Worte annimmt, der ist schon auferstanden und zum Leben durchgedrungen — und umgekehrt. Das ewige Leben kommt nicht erst im Jenseits. Wer es nicht hienieden führt, ist schon gerichtet und dem Tode verfallen; wer es aber hienieden angefangen hat, setzt es ohne weiteres, nachdem er gestorben, im Himmel bei Jesus und dem Vater fort und braucht nicht auf die Auferstehung und das Endgericht zu warten¹⁾. Diese Deutung des Gerichts entsprang durchaus folgerichtig aus der Anschauung, daß der Logos, der die Quelle aller Wahrheit und alles Lebens ist, auf Erden erschien, um die Güter der oberen Welt bereits jetzt den Seinen auszuspenden. Die Seinen erhalten schon hier das Leben, sie gelangen schon hier zum Schauen Gottes und seiner Engel, so erstehen sie schon jetzt aus dem Tode der Sinnlichkeit und ihr ewiges Leben entspringt in der Gegenwart. In diesem Vorstellungskreise bleibt für die alten eschatologischen Erwartungen kein Raum mehr. Der Platonismus hat den Hebraismus sich unterworfen. Die Auferstehung zum Leben ist nicht mehr ein an einem bestimmten Zukunftstage zu erwartender Akt, sondern zum Leben sind wir auferstanden, als wir dem Logos uns zuwendeten und so hindurchdrangen zum Leben in der Ewigkeit. Indem wir uns an den Logos anschließen, ergreifen wir das ewige Leben schon in dieser Zeitlichkeit, denn er spricht: „Wer an mich glaubt, der wird leben, ob er gleich stirbe und wer da lebet und glaubet an mich, der wird ewiglich nicht sterben.“ Mithin hat jene Auferstehung sich für den Gläubigen schon begeben und mittelst des Lebens, das in ihm seinen Anfang genommen, ist er befreit vom ewigen Tod; in ihm ist „eine Quelle entsprungen, die sprudelt ins ewige Leben“. Der hebräische Begriff der kommenden Heilszeit setzt eine Auferstehung der Gerechten zu diesem irdischen Reich voraus,

¹⁾ Wellhausen, Evangelium Johannis, S. 114.

dagegen der platonische Begriff der jenseitigen Welt schließt diese physische Auferstehung aus, da derjenige, der Anteil an der himmlischen Welt schon jetzt erlangt hat, damit auch befähigt ist, mit der Auflösung seiner Leiblichkeit unmittelbar in die obere Welt hinüber zu gehn, ohne erst der physischen Auferstehung zu bedürfen. Ist diese Auferstehung ein rein geistiger Akt der Zuwendung der Seele zu dem Logos, der dem Gläubigen Wahrheit und Leben sofort mitteilt, so kann auch das Gericht, das die ältere Anschauung unmittelbar mit der Auferstehung verknüpft, gleichfalls nicht ein besonderer späterer, einmaliger Akt sein. Dieses Gericht besteht vielmehr in der Scheidung der Guten und Bösen, die das Kommen des Logos herbeigeführt hat. Indem der von oben Geborene sich dem Logos zuwendete, ist er auferstanden und zum Leben gekommen und indem der von unten Geborene sich vom Lichte abgewendet, ist er des Lebens verlustig und verbleibt dem Reich des Tods, der Verwesung und des Teufels. „Wer an den Sohn glaubt, wird nicht gerichtet, wer aber nicht glaubt, ist schon gerichtet, denn er hat nicht geglaubt an den Namen des einigen Gottes. Das aber ist das Gericht, daß das Licht in die Welt gekommen ist und die Menschen liebten die Finsternis mehr als das Licht.“ Sind Auferstehung und Gericht geistige Akte, die sich in der Gegenwart vollziehen, dann bedarf es auch nicht einer Wiederkunft Christi an einem Jüngsten Tag. Die zum Leben Erweckten gehn hinüber in ihres Vaters Haus, wo Christus ihnen Wohnung gemacht hat. Nicht er kommt wieder auf den Wolken des Himmels, um auf Erden ein sichtbares Himmelreich aufzurichten, sondern sie gehen mit ihrem Tode in sein Himmelreich ein. Auch hier ist die platonische jenseitige Welt an die Stelle der jüdischen kommenden Zeit getreten. Während das Judentum ein Reich erwartete, in dem eine Hütte Gottes bei den Menschen sein würde, geht der Logos vielmehr hinüber in die Wohnungen des Vaters, um den Seinen dort eine Stätte zu bereiten. Nicht die

Seligkeit einer messianischen Zeit auf Erden, sondern die Seligkeit der platonischen Idealwelt, des besseren Jenseits steht dem Gläubigen in Aussicht. Dennoch war die Wiederkunft Christi ein allzu zentraler Artikel des allgemeinen christlichen Glaubens, als daß der vierte Evangelist ihn einfach hätte unterschlagen können. Zwar die vereinzelt vorkommenden Hinweise auf das Gericht am letzten Tage sind sichtlich Interpolationen von fremder Hand, aber der Verfasser vertauscht die sichtbare Wiederkunft mit einer geistigen. Christus ist wiedergekommen als Heiliger Geist. Diesen, von dem verklärten Christus seinen Jüngern gesendeten Geist nennt der Evangelist den Paraklet, den Fürsprecher. Er wird die Gemeinde in alle Wahrheit leiten. Auf den Parakleten gehen alle die Offenbarungen zurück, die sie seit Jesu Scheiden durch Vermittlung des Geistes erhalten hat. In dieser Form ist Christus wiedergekommen. Auch das Neue, was der Verfasser aus dem Schätze seiner alexandrinischen Religionsphilosophie in die Lehre Jesu und der Apostel hineingetragen hat, soll als nachträgliche Offenbarung des Parakleten gelten. Der Paraklet erinnert die Jünger an das, was Jesus gesprochen hat und was sie damals als Psychiker nicht verstanden und er fügt anderes hinzu, was Jesus noch zu sagen gehabt hätte, was aber die Jünger noch nicht zu tragen vermochten. Der im Geist mit den Seinen verkehrende Christus ist mithin das Prinzip der Weiterbildung der Kirche. Die bange Erwartung der Gemeinde, daß das Weltende plötzlich hereinbrechen und die Himmel werden aufgerollt werden wie ein Buch, hatte damit dem Glauben an eine ruhige geschichtliche Fortbildung der Kirche Platz gemacht. Jesus kommt wieder, aber diese Wiederkunft ist nicht verknüpft mit wunderbaren Umgestaltungen der Welt, sondern der scheidende Christus nimmt eine ruhige, geschichtliche Weiterführung seines Werkes in Aussicht. Er wird als Paraklet die Welt ihrer Sünde überführen und zur Anerkennung seiner Gerechtigkeit zwingen und an dem Beispiel der Gemeinde, die er gegründet, erweisen, daß die

Wahrheit auf seiner Seite, die Sünde auf Seite der Welt war (10, 8 f.). In feiner und geistvoller Weise verbinden sich so jüdische und platonische Vorstellungen von den letzten Dingen und wir sehen an diesem Beispiel, wie der Synkretismus, die Religionsmischung, ein Neues, Drittes erzeugt hat, das wir die christliche Weltanschauung nennen.

Ebenso souverän wie über die evangelische, verfügt der Verfasser über die alttestamentliche Überlieferung. Für ihn ist das Alte Testament weniger Geschichte als Weissagung. Die alttestamentlichen Erzählungen und Gestalten sind für ihn Typen und Vorbilder. Abraham, Moses, Jesaja erwähnt der Evangelist als Träger der alttestamentlichen Orakel, lebendige geschichtliche Gestalten sind sie ihm kaum. Die großen gnostischen Schulhäupter gehen in der Entwertung der alttestamentlichen Autorität weiter, aber auch ihm ist das alte Testament doch mehr eine prophetische Bilderwelt als Urkunde eines Bundes, der ihn noch anginge. Mit der gläubigen Andacht eines Paulus steht er demselben nicht mehr gegenüber.

Faßt man die so völlig verschiedene Unterlage ins Auge, auf die hier das Evangelium von der Erlösung durch Christus gestellt wurde, so kann man nicht leugnen, daß die Weltanschauung des Verfassers mit der der gnostischen Schulen größere Ähnlichkeit hat, als mit der der Synoptiker¹⁾. Mit der Gott-Vaterreligion Jesu hat dieser Dualismus von Licht und Finsternis wenig gemein. Er ist dem Verfasser vermittelt durch die alexandrinische Religionsphilosophie, in deren Synkretismus Naturreligion des Orients und hellenischer Platonismus in eins zusammengefloßen waren. Mit der alexandrinischen Gnosis haben diese Spekulationen große Ähnlichkeit, mit der Religion

¹⁾ Vgl. Thoma, Die Genesis des Johannesevangeliums. Berlin bei Reimer 1882. Heitmüller, Das Evang. des Johannes. Neues Testament von Weiß, 2, 162. W. Hönig, Die Konstruktion des vierten Evangeliums. Hilgenfeldsche Zeitschrift XIV, 4.

der Bergpredigt um so weniger. Die Spekulation des Prologs tritt aus der Gedankenwelt der synoptischen Evangelien völlig heraus. Auch nachdem die Darstellung des Evangelisten aus den obern himmlischen Regionen sich herabgelassen hat zu den irdischen Begehnissen, die die älteren Evangelisten berichteten, liegt es ihm doch fern, sich ihrer Erzählung gehorsam anzuschließen. Nach der Weise der Gnosis wird dem Verfasser das Geschichtliche zum Sinnbild, zum Gleichnis, zur Allegorie des Ewigen. Nicht der geschichtliche Tatbestand der Erzählung ist ihm wichtig, sondern ihm handelt es sich um das, was die Geschichten bedeuten. Was die Synoptiker als wirkliche Begebenheit erzählten, wird ihm Unterlage für seine Logoslehre. Er will eben eine Lehrschrift geben, nicht ein Geschichtsbuch. Mit der Überlieferung schaltet er nach freiem Belieben. Bei ihm wird Jesus nicht getauft, sondern tauft andere; die Galiläer wollen Jesum zum Könige ausrufen, die Hellenen huldigen ihm in Jerusalem, die Samariter holen ihn in ihre Stadt, Vorgänge, von denen keine seiner Quellen etwas weiß. Neue Personen, Nathanael, Nikodemus, Lazarus, werden eingeführt; den Synoptikern fremde Orte, wie Kana, Enon, Salem, Ephraim, ein Bethanien am Jordan werden erwähnt und statt der galiläischen Flecken ist die Hauptstadt selbst der Mittelpunkt von Jesu Wirken. So verfährt der Verfasser mit dem überlieferten Geschichtsstoff mit souveräner Freiheit wie irgendein Gnostiker. Bei den Synoptikern bekennt Jesus seine messianische Würde sogar seinen intimsten Jüngern erst zu Ende seines Lebens, als er sich bereitet, den Todesgang anzutreten, hier offenbart er sie sofort einer Samariterin, die er zum ersten Male im Felde begegnet und von seinem Tode und seiner Auferstehung spricht er schon in seiner ersten öffentlichen Rede im Tempel. Diese Reden Jesu richten sich auch nicht an eine bestimmte Hörerschaft, sondern an die Leser des Buches. In 12, 44 redet der Logos sogar da, wo nach der vorangegangenen Er-

zählung niemand zugegen ist, da er sich soeben in die Einsamkeit zurückgezogen hat. Er redet eben für die Leser, nicht für Hörer. An andern Stellen redet er von sich in dritter Person, indem die Reflexion des Evangelisten und die Rede des Logos ineinanderfließen: „Also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn gab“ usw. Auch die Hörer dieser Reden sind nur allegorische Schatten. Ein Nikodemus tritt auf, der die Zweifel des jüdischen Rabbinentums vorträgt und verschwindet, nachdem er zu einer Rede des Logos Veranlassung gegeben hat. Ein Nathanael ist unter den Aposteln, der eigentlich den Apostel Paulus bedeutet, Jesus bekehrt eine Samariterin, die die Landschaft Samarien vorstellt, Hellenen huldigen dem Logos als Repräsentanten der Völkerwelt und wie sie aufgetaucht sind, verschwinden sie wieder, nachdem der symbolische Akt sich vollzogen hat. So wird die ganze Geschichte Jesu zur Allegorie. Der Verfasser hat selbst an dem Stofflichen seiner Erzählung nur ein geringes Interesse. Daher die vielen Widersprüche. Nach 7, 3 tat Jesus kein Wunder in Jerusalem, nach 7, 21 ein Wunder, nach 2, 23; 3, 2; 4, 45; 7, 31 viele Wunder. Nach 3, 22 taufte Jesus, nach 4, 2 taufte er nicht. Die Versuchung in der Wüste, die Predigten auf dem Berge, am Ufer, vom Schiffe übergeht der Erzähler. Jesus steht nicht bestimmten Gruppen gegenüber wie bei den Synoptikern; aus seiner Ferne vermag der Evangelist nur noch „das Volk“ zu erkennen, nicht die Parteien. Der Logos redet „zu den Juden“. „Die Juden“ verfolgen ihn, „den Juden“ fällt er zum Opfer. Würde ein Teilnehmer dieser Kämpfe, selbst ein jüdischer Mann, diese Gegner so schlechtweg als „die Juden“ bezeichnen? Die Dämonischen, Aussätzigen, Zöllner und Sünder, die ständige Staffage der synoptischen Geschichte, sind verschwunden. Diese Leute sind dem Verfasser für den Logos zu gering und niedrig. Bornehme Repräsentanten des Judentums treten an ihre Stelle, die die Synoptiker nicht kennen, Rats Herrn wie Nikodemus, Grund-

besitzer wie Joseph von Arimathäa, auch einen Verwandten des Hohenpriesters, führt er allein unter den Jüngern auf (18, 15). In den Verhandlungen mit den Juden handelt es sich auch nicht um die Fragen des Gesetzes, über die Jesus mit den Pharisiäern stritt, sondern die Schuld der Juden ist, „daß sie nicht an ihn glauben“. Christus macht auch gar keinen Versuch, die Juden zu bekehren, denn sie sind Kinder des Teufels. Weil sie Söhne der Finsternis sind, haben sie ihn von Anfang an verworfen. Das ist der Standpunkt einer Zeit, die die letzte Besiegelung des Unterganges des jüdischen Volkes, den Bar Kochbabkrieg, bereits hinter sich hat. Bei den Synoptikern kommen spezielle Fragen zur Verhandlung, die zwischen Jesus und den Pharisiäern streitig waren. Im vierten Evangelium wird der Streit verhandelt, der zwischen der Gemeinde der Christen und der Synagoge des zweiten Jahrhunderts schwebte: „daß die Juden nicht an Jesum glauben“. Im Widerspruch mit der Voraussetzung der Synoptiker, daß Jesus das eine angenehme Jahr des Herrn hindurch seinem Volke gepredigt habe, erlebt der johanneische Christus dreimal das Passahfest und der Schauplatz seiner Hauptwirksamkeit ist nicht Galiläa, sondern die Hauptstadt Jerusalem.

Mehr als diese Vertauschung von Ort und Zeit will aber die der handelnden Hauptperson besagen. Christus ist dem vierten Evangelisten ein himmlischer Mon, das Mittelwesen, das Gott mit der irdischen Welt in Beziehung setzt. Ehe er im Fleische erschien, waren die Menschen durch eine tiefe Kluft von Gott geschieden. Kunde von den himmlischen Dingen konnte nur der Logos bringen, der eingeborene Sohn, der schon vor der Schöpfung der Welt bei Gott war. Er hat die Welt geschaffen und die Beziehungen zwischen Gott und Welt von jeher vermittelt. Er ist der Weg, die Wahrheit und das Leben, nicht nur der Weg zur Wahrheit, sondern die Wahrheit selbst, ähnlich dem philonischen Logos, in dem alle Ideen begriffen

sind. Das alles aber ist nicht mehr die Geschichte des synoptischen Menschensohnes, sondern die des Logos, der einen Fleischesleib annahm.

So groß uns die Verwirrung der Stoffe erscheinen mag, wenn wir sie mit der Geschichte der Synoptiker vergleichen, so klar und planmäßig ist der Verlauf, wenn wir einfach dem Gedankengange des Evangelisten folgen und sehen, wie er seine philosophischen Anschauungen zu einer universellen Heilsgeschichte verknüpfte. Dieselbe ist einem gnostischen Mythos nicht unähnlich. Von dem absoluten Sein Gottes geht der Philosoph aus. Wie bei Valentinus im Anfang bei dem Urgrund nichts war als das ewige Schweigen, das ihn umgab, so ist bei dem vierten Evangelisten bei Gott nur der Logos, der Gottesgedanke. Wie dort die Urstille, so ist hier im Anbeginn der Logos, und der Logos war allein bei Gott. Ausgangspunkt ist also für beide Denker die erhabene Einsamkeit der absoluten Gottheit, bei der niemand war als ihr eigener Gedanke. Die vorhandene Welt ist durch den Logos geworden, d. h. durch Eingehen des Gottesgedankens in die Materie entstanden. Woher kommt nun aber der Stoff, die Materie, die Hyle, in die der Logos eingeht, so daß der Kosmos wird? Der moderne Monismus Hegels und Rothes sagt, Gott hat sich selbst begrenzt und zu diesem Zweck die Materie aus sich herausgesetzt; auch sie stammt aus Gott. In diesem Sinn hat die Hegelsche Schule die Stelle ausgelegt. Allein unser Evangelist nennt das andere Prinzip nicht Hyle, Materie, sondern Finsternis und die Finsternis stammt nicht vom Vater des Lichts, sondern sie hat den Teufel zum Vater. Der Evangelist denkt also nicht monistisch, sondern er ist Dualist. Das Licht scheint in die Finsternis und so ist diese Welt „geworden“. Indem der Logos in das ihm feindliche Reich, in die Finsternis, einzog und sie durchleuchtete, „wurde“ die Welt. „In ihm war Leben“, heißt es dann, so wie auch Philo den Logos die Quelle des Lebens nennt. Wäre er nicht, so wäre nur

starre Ruhe und Tod. Das Leben kam in die tote Masse, das Licht in die Finsternis; daß die Stoffe sich schieden, Pflanzen nach oben strebten, Ströme nach unten, daß Kreaturen auf der Erde sich regten und Sterne im All sich bewegten, war die Folge des Eingehens des Logos, des Lichts in die Finsternis, denn in ihm war Leben. Der Logos ist, wie bei Heraklit, das Prinzip der Weltbewegung. Ohne ihn wäre Starrheit, Unterschiedslosigkeit, Finsternis und Tod. Der Logos dagegen ist das Leben. „Und das Leben war das Licht der Menschen.“ Der Logos ist für die Menschen also noch mehr als bloße Lebensquelle; für sie ist er Licht. Für Pflanze und Tier war er Leben, für die Menschen ist er Geist und Bewußtsein. Im Tiere dämmt das Leben, in den Menschen wird es Licht. Wenn sie in der Tageshelle des Bewußtseins wandeln, so ist das durch den Logos, dem sie das Licht der Seele verdanken. Der Logos also ist das Prinzip alles physischen und ethischen Lebens. Vermittlung des wahren Lebens auch an die irdischen Geister war der Zweck der Erscheinung des Logos. „Leben, Leben, ewiges Leben!“ ist die Losung, auf die das Logosevangelium stets wieder zurückkommt. Dieses Leben ist aber nicht ein physischer, sondern ein ethischer Prozeß; für das Evangelium ist das Leben der Zusammenhang mit Gott selbst. Wer diesen Zusammenhang festhält, wird leben, ob er gleich stirbe. Darum ist der Logos das Brot des Lebens, er hat Leben in sich. Das wahre Leben ist Gottgemeinschaft und darum ist durch den Logos die Scheidung von Welt und Gott, von Diesseits und Jenseits überwunden. Wir ergreifen das ewige Leben in diesem zeitlichen Dasein: Wer glaubt, mit dem Logos sich zusammenschließt, der hat das ewige Leben. Aber wie viele ergreifen es? Gerade hier ist die Grenze auch für das Wirken des Logos. „Das Licht scheint in die Finsternis, aber die Finsternis hat es nicht aufgenommen“, sie hat es nicht begriffen. An sich hat der Logos die Tendenz, alles zu erhalten, zu durchleuchten, zu durch-

geisten. „Das Licht scheint in die Finsternis.“ Das Präsens besagt, daß von Anbeginn bis heute das Licht strebt, die ganze sittliche Welt zu erhellen und zur Wahrheit, wie sie bei Gott ist, zu bringen. Das Licht scheint, du mußt dich ihm nur nicht verschließen, dich nicht absperren. Aber neben ihm ist noch das andere, das Reich der Finsternis. Auch die Finsternis ist von Ewigkeit her. Ihr Herr, der Teufel, ist nicht durch einen Fall der Engel böse geworden, sondern er war ein Lügner und Mörder von Anfang. Das Böse in Person, der Satan, kann nicht von Gott geschaffen sein. Es gibt einen Herrn der Finsternis und gibt Kinder der Finsternis. Diese Lehre von zwei verschiedenen Menschenarten, Kindern des Lichts und Kindern der Finsternis, ist unleugbarer Gnostizismus. Ganz wie in der Gnosis stehen sich gegenüber der Weltgedanke Gottes, und das Sein, das nicht durchstrahlt ist von dem göttlichen Lichte. — Es blieb in der Welt ein Rest der Finsternis zurück, der nicht durchleuchtet und durchgeistet ist von dem göttlichen Lichte, ihm vielmehr Widerstand und Feindschaft entgegensetzt. Und eben auf die Bekämpfung dieses Restes der Finsternis ist es bei der Erscheinung des Logos im Fleische abgesehen. So, im Zusammenhang der dualistischen Weltanschauung des Verfassers verstanden, ist der Eingang vollständig klar und zugleich großartig. Zwei Prinzipien stehen sich von Ewigkeit gegenüber. Das Licht, als ewiges Präsens, scheint von Ewigkeit zu Ewigkeit, fort und fort und will heute wie gestern das All erhellen, aber neben ihm steht die ewige Nacht, die es nicht aufnahm, nicht aufnimmt noch aufnehmen wird, denn sie vermag es nicht. Die orthodoxe Beziehung dieser Sätze auf den Sündenfall setzt fälschlich an Stelle der kosmischen Prinzipien eine individuelle Geschichte; vielmehr haben wir gleich hier den Hinweis auf die große Tragödie, die der Evangelist erzählen will, das erste Anschlagen des tragischen Tones, der sich im folgenden von Teil zu Teil verstärkt, indem er das Schicksal

des Lichts bei den ewig Blinden berichtet. Nach diesen dualistischen Voraussetzungen kann die Sendung Christi zur Erlösung der Sünder nur tragisch enden. Die Kinder der Finsternis können nicht Kinder des Lichtes werden. „Wo ich hingehe,“ sagt der Logos den Juden selbst, „könnt ihr nicht hinkommen. . . . Ihr seid von unten her, ich bin von oben her. Ihr seid von dieser Welt, ich bin nicht von dieser Welt. Darum habe ich zu euch gesagt: Ihr werdet in eueren Sünden sterben.“

Die Schwierigkeit, diese dualistische Gedankenwelt auszugleichen mit dem von ganz anderen Voraussetzungen aus erzählten Evangelium vom Menschensohn, beginnt bereits mit dem Schlusse des Prologs. In die dialektische Entwicklung drängt sich die heilige Geschichte, die sich nicht entwickeln, sondern nur erzählen läßt. Der Verfasser hatte aus seinen dualistischen Obersäzen die Notwendigkeit abgeleitet, daß der Logos Fleisch werden mußte. Ein logischer Grund, warum er von diesen großen Vorgängen der Welt-schöpfung und dem Kampfe der beiden Prinzipien unvermittelt überspringt auf die Einzelgestalt des geschichtlichen Täuflers, ist nicht ersichtlich. Was zwischen der Notwendigkeit der Menschwerdung des Logos und der Erzählung dieser Menschwerdung der Täufler solle, ist dialektisch nicht zu begründen. Diese Erwähnung des Täuflers erklärt sich lediglich daher, daß der Verfasser ein Evangelium erzählen will und am Eingang aller Evangelien steht Johannes der Täufler. „Das Evangelium,“ sagt Markus, „nahm damit seinen Anfang, daß Johannes der Täufler predigte in der Wüste.“ Mit der Geschichte des Täuflers steigt der Evangelist von den himmlischen Regionen hinab zu dem, was auf der Erde vorging. In schlichtestem Erzählungston beginnt er: „Es stand auf ein Mann, gesandt von Gott“ — d. h. ein Prophet. „Sein Name war Johannes; dieser kam zum Zeugnis.“ Ein Zeugnis setzt immer eine Kunde voraus, die man bezeugen kann. So hatte der Täufler Kundtschaft vom Lichte, durch den, der ihn gesandt hatte,

d. h. durch Gott. Ob diese Kunde ihm geworden war durch das Studium der Schrift oder durch Vision wie dem Apostel Paulus, oder durch Träume, ob das Wort Jehovas an ihn kam in einer innern Ansprache, ob er den Stern des Messias am Himmel sah wie die Weisen des Morgenlandes, wird nicht gesagt: genug er wußte durch Gott, daß Jesus das Licht sei und bezeugte es. Die Person des Täuflers setzt der Evangelist als aus den Synoptikern bekannt voraus. Der dritte Evangelist, seine Hauptquelle, erzählte die Familiengeschichte des Täuflers, er schilderte, wie Johannes lebte in der Wüste und austrat im Gewande von Kamelsfellen; wie er von wildem Honig lebte und von Heuschrecken; das alles übergeht der vierte Evangelist, denn er schreibt für eine Gemeinde, die mit der evangelischen Geschichte längst vertraut ist. Wer diese Erzählung des Lukas nicht bereits kannte, würde aus den Andeutungen des vierten Evangelisten kaum klug werden. Die Aufgabe des Täuflers ist, zu bezeugen, daß Jesus das Opferlamm sei, das geschlachtet wird, um die Sünde der Welt hinwegzunehmen. Bei den Synoptikern kommt Jesus selbst erst gegen Ende seiner Laufbahn zu der Erkenntnis der Wahrscheinlichkeit, nicht Gewißheit, daß sein Ende ein Opfertod sein werde. Hier erklärt Johannes schon von vornherein Jesum für das Lamm, das der Welt Sünde hinwegnimmt. So haben wir auch hier die Vorstellung, daß die Gottheit selbst leiden müsse, um der Menschheit zu helfen. Der Tod Jesu ist von vornherein der eigentliche Zweck seines Lebens und das Zeugnis des Johannes, daß Jesus die Sünde der Welt durch seinen Tod tilge, ist das erste Wort des Evangeliums. In diesem Zeugnis ist für den Evangelisten auch die Bedeutung des Johannes beschlossen. „Nicht war jener das Licht, sondern er kam, damit er zeuge von dem Lichte.“ Soll dieser Protest nicht gegenstandslos sein, so setzt der Verfasser Leute voraus, die noch immer Johannes den Täufer für das Licht hielten. Bekannt ist uns eine solche perennierende Schule der Täufer aus der

Apostelgeschichte (19, 4) zu Ephesus und manche Anhaltspunkte sprechen dafür, daß unser Evangelium in Ephesus entstand. Ephesus war durch Heraklit die früheste Heimat der Logossppekulation. Durch die von Patmos datierte Apokalypse war Ephesus der Mittelpunkt einer Johannes-sage, die dem neuen Evangelium den Namen schenkte. Zu Ephesus setzt der Apostelgeschichtsschreiber noch unter Nero eine Täufergemeinde voraus. Das alles sind Momente, die für die Entstehung unseres Buches zu Ephesus sprechen. Auch die verwandte Theologie des Epheserbriefes hat man für diesen Entstehungsort geltend gemacht¹⁾. Die Abweisung der Meinung, daß Johannes selbst das Licht gewesen sei, würde dann also an die Adresse jener Baptisten-gemeinde in Ephesus gehen, die auch die Apostelgeschichte erwähnt und die in Johannes ihren Propheten verehrte. Da aber bei dem vierten Evangelisten Johannes zugleich Repräsentant des alttestamentlichen Prophetentums ist, so ist der tiefere Sinn des Wortes: das Judentum ist nicht das Licht, sondern es hatte nur die Aufgabe von dem kommenden Lichte zu zeugen. Johannes ist aber nicht der einzige Zeuge für das Erscheinen des ewigen Logos in dieser endlichen Welt, vielmehr sind es dreierlei Zeugen, die nach dem Verfasser die Tatsache bekunden, daß in Jesus von Nazareth das Licht erschien: zunächst der Prophet des Alten Bundes, Johannes, sodann die Jünger des ersten Tages, die Häupter des Judenthums, Petrus und sein Bruder, endlich aber die Heidenapostel Philippus und Paulus (Nathanael), die Jünger des zweiten Tages.

In einer feierlichen Verhandlung bezeugt der Täufer den offiziellen Vertretern des Judentums, Priestern, Leviten und Pharisäern, daß der Messias da sei. Er deutet auf die Präexistenz des Logos, indem er ihn als den Mann bezeichnet, „der nach ihm kommt und dennoch vor ihm war“. Den Logos zu taufen würde dem Täufer nicht

¹⁾ Pfleiderer, Urchristentum, S. 697.

ziemen. Die Taube der synoptischen Taufgeschichte erscheint zwar auch hier, aber nur, um dem Täufer zum Zeichen zu dienen, wer der sei, der mit dem Heiligen Geiste taufen wird. So erschallte am Jordan das letzte Zeugnis des Alten Bundes. Es war die zehnte Stunde; die zehn Monde des Weltjahres sind um, eine neue Dekade beginnt, eröffnet mit der Stiftung der neuen Gemeinde, der die besten Schüler des alten Propheten zufallen.

Die Versuchungsgeschichte übergeht der Evangelist. Der oberste Thron des Himmels kann von dem Teufel nicht versucht werden, noch mit ihm in der Wüste oder auf dem Tempel, noch auf dem hohen Berge verhandeln. So läßt der Verfasser diese ganze Erzählung unter den Tisch fallen. Während bei den Synoptikern Jesus in seinen Jüngern das Bewußtsein, daß er der Messias sei, langsam reifen läßt und Petrus erst unmittelbar vor dem letzten Zuge nach Jerusalem ihn als Messias proklamiert, verkündet hier schon nach der ersten Begegnung mit Jesus Andreas seinem Bruder Petrus: „Wir haben den Messias gefunden“ und am folgenden Tage sagt Philippus zu Nathanael: „Wir haben den gefunden, von dem Moses und die Propheten geschrieben haben.“ Andreas und Petrus, die Jünger des ersten Tages, repräsentieren das Judenthum. Höher als sie stehen die Jünger des zweiten Tages, Philippus und Nathanael. Philippus ist derjenige, der gegen Ende des Buches den Zugang zu Jesus den Griechen vermittelt (12, 20). Der Verfasser sieht mithin in ihm den Philippus der Apostelgeschichte, der der Erste war, welcher das Evangelium in außerjüdische Gebiete unter Samariter, Syrer und Griechen trug (act. 8, 12 f.). Die Erinnerungen an Philippus und seine weissagenden Töchter spielten in Kleinasien, dem wahrscheinlichen Entstehungsorte des Buches, eine große Rolle, der Verfasser sieht aber in dem Apostel und Evangelisten Philippus dieselbe Person. In seiner Gesellschaft finden wir den den Synoptikern nicht bekannten Nathanael. Er heißt „der von Gott Gegebene“, wie Schaul

der von Gott Ersehnte heißt. Nicht die Apostel haben ihn gewählt, sondern ohne ihr Zutun hat ihn Gott geschenkt. Er ist ein wahrhaftiger Israelit, wie Paulus 2. Kor. 11, 22 von sich rühmt, er ist ohne Falsch, wie der gleiche Apostel 2. Kor. 12, 10 von sich versichert, er beginnt mit dem Vorurteil gegen den Messias von Nazareth, den er schroff zurückweist, wie das Paulus getan: „Was kann von Nazareth Gutes kommen?“ Und doch erkennt der Logos sofort sein Herz, ja er kannte ihn schon, als er noch unter dem Feigenbaum saß, wie er Paulus erwählte von Mutterleibe an. Dreierlei Zeugen also beglaubigen, daß das Licht in der Welt erschienen sei. Der Repräsentant des Alten Bundes erklärt: „Siehe das ist Gottes Lamm.“ Die treuen Jünger des Judentums versichern: „Wir haben den Messias gefunden“ und endlich sagt es der Heidenfreund dem Heidenapostel: „Von welchem Moses im Gesetz und die Propheten geschrieben haben, den haben wir gefunden.“ Und der Lebterufene, der Größte aller Apostel, der Israelit ohne Falsch, bricht in die Worte aus: „Rabbi, du bist Gottes Sohn, du bist der König von Israel!“ So ist die Gegenwart des Logos in der Welt dreifach bezeugt und der Verfasser geht nun daran, die Geschichte der Erdenfahrt des Logos zu berichten.

Auch jetzt beginnt das philosophisch didaktische Epos abstrakt wie ein System. Zunächst ist der Logos ganz allgemein hin dazu erschienen, um an Stelle des Alten ein Neues zu setzen. Alle ersten Erzählungen dienen der Illustrierung dieses obersten Satzes. An Stelle des alten Wassers neuer Wein, an Stelle des alten Tempels ein neuer Bau, an Stelle des alten Nikodemus ein neuer Mensch, an Stelle der alten Kultusstätten ein neuer Geist! Das Eingangsbild ist das von der Hochzeit zu Kana. Vom Taufplatz des Johannes sehen wir uns mit dem zweiten Kapitel plötzlich nach dem dreißig Meilen davon entfernten Kana in Galiläa entrückt. Der Ehrentag des Messias, an dem er sein Werk beginnt, wird als ein Hochzeits-

gelage in Galiläa geschildert, weil Jesus selbst das Kommen des Gottesreiches einer Hochzeit und die Bürger des Reiches Brautleuten verglichen hatte. Ein königliches Gastmahl wird nach christlichem Glauben die messianische Zeit eröffnen. Apok. 19, 7 singen die Heiligen: „Lasset uns freudig und fröhlich sein und ihm die Ehre geben; denn die Hochzeit des Lammes ist gekommen und sein Weib hat sich bereitet.“ Eben diese Hochzeit ist für den Verfasser, der alle eschatologischen Verheißungen als schon erfüllt ansieht, bereits gewesen, indem der Logos sein Reich inaugurierte auf der Hochzeit zu Kana. Bei dieser Hochzeit hat der Logos Wasser in Wein gewandelt. Was heißt das? Das Wasser ist dem Verfasser stets Bild des Religionswesens, ein Typus des Geistes der oberen Welt. Die Religion der Propheten ist das Wasser des Jordan. Die Religion der Patriarchen ist das Wasser des Jakobsbrunnen, die Religion des Tempels das Wasser am Gnadenhaus (Bethesda). Der Geist Christi dagegen ist ein starker neuer Wein, der Most, von dem Jesus redete, der die alten Schläuche zerreißt und der dem greisen Geschlecht zu feurig war. Es ist der Wein, der aus der Pflanzung Jehovas gefeiert wurde, der auf Jesu selbst „dem Weinstock“ gewachsen ist, der Wein des Neuen Bundes, den Jesus im Abendmahl zum Symbol seines Geistes gewählt hatte. Wenn nun Jesus das Wasser, das dasteht „nach der Weise der Reinigung der Juden“, verwandelt in Wein, so will das sagen, an die Stelle des alten kraftlosen Religionswesens setzt der Logos einen neuen Geist und an die Stelle der alten Methode, Gottes Wohlgefallen zu suchen „nach der Weise der Reinigung der Juden“, in Waschungen, Taufen und Lustrationen, tritt die fröhliche Lehre der neuen Religion, die Jesus selbst dem brausenden Weine verglichen hatte. Daß die synoptischen Worte vom alten und neuen Wein und von dem neuen Wein und den alten Schläuchen den Verfasser auf seine Gedankengänge geleitet haben, ist leicht zu erkennen, aber auch Philos Ver-

gleichung des Logos mit einem himmlischen Trank der Seele oder mit einem Mundschent und Speisemeister, der der glücklichen Seele die heiligen Schalen voll wahrhafte Freude gießt und Wein statt Wasser spendet (Leg. allegor. 3, 20. De somn. 2, 37), scheinen dem Verfasser bekannt gewesen zu sein. Will man auf die Deutung der Züge im einzelnen eingehen, so ist klar, daß der Verfasser sich nicht streng an die Terminologie der Evangelien hält. Nicht Jesus ist hier der Bräutigam sondern, wie im Alten Bunde, Jehova selbst. Es wird dargestellt die Vermählung Gottes mit seiner Gemeinde unter Vermittlung des Logos. Der Bräutigam ist Gott und die Hochzeitsleute sind die Glieder des Reiches. Der alte Wein, das religiöse Leben des Alten Bundes, ist ausgegangen, und man empfindet Durst nach einem Erbsage. Die Diener, die Wasser anschleppen, sind die jüdischen Priester unter ihrem Erzpriester, dem Architriflinos. Sie möchten gern dem Bedürfnis der Hochzeitsleute abhelfen, sie haben aber nur Wasser, nach Weise der jüdischen Reinigung. Zur Hochzeitsgesellschaft gehören sie nicht, wohl aber ist das Weib da, das den Messias geboren hat, nach Apok. 12, 1—5, das wahre Israel, die Gemeinde der Frommen. Sie sehnt sich schon vor der Zeit nach der Stunde der Offenbarung der Herrlichkeit des Logos, aber seine Stunde ist noch nicht gekommen. Eng ist der Bund des Logos mit der alten Religion nicht, denn er spricht: „Weib, was habe ich mit dir zu schaffen?“ Das Wort wäre vom Sohn an die Mutter gerichtet anstößig, aber es handelt sich nicht um Mutter und Sohn, sondern um den alten Ritus und den neuen Geist. Die alte Religion abdiziert, indem sie die Thron anweist: „Was er euch sagen wird, das tuet“. Als dann aber die Zeit erfüllet ist, schafft der Logos den neuen Wein und selbst der Architriflinos bezeugt, daß derselbe besser sei als der alte. Er spricht zum Bräutigam Israels, zu Jehova: „Andere geben sonst den guten Wein zuerst, du hast den guten Wein bis jetzt behalten.“ So muß der Hohepriester selbst vor

Gott bekennen, daß das Christentum besser sei als das Judentum. Wie nun die Jünger den neuen Wein, d. h. die rechte Lehre Jesu gekostet, da wird ihnen die Herrlichkeit des Messias kund, er selbst aber verlegt nun mit seinen Aposteln und Brüdern und der Gemeinde seinen Wohnsitz nach Kapernaum. Dort hat die Gemeinde eine Weile ihren Sitz. „Aber sie blieben allda nicht lange.“ Die Urkirche bleibt nicht immer im jüdischen Lande, denn es kommt die Zeit, daß der Schauplatz sich nach der Heidenwelt verlegt.

Derselben Idee, daß an die Stelle des Alten ein Neues zu treten habe, dient auch die zweite Erzählung von der Tempelreinigung. Die Tempelreinigung ist bei den Synoptikern der letzte Akt des Lebens Jesu und wenn irgend etwas in der Geschichte Jesu feststeht, so ist es das, daß dieser Akt Anlaß zu seiner Verhaftung und zu seinem Tode wurde. Daß dieser revolutionäre Versuch der Reform des Tempels hier gar keine Folge hat, ist der beste Beweis, daß die Synoptiker ihn in seinem richtigen Zusammenhang berichten, nicht Johannes. Da die Tempelreinigung sich ganz besonders zur Illustration des Sages eignete: „An die Stelle des Alten muß ein Neues treten“, so zieht der Verfasser unbedenklich diese Geschichte hierher. Wie ihm alles Geschichtliche ein Gleichnis ist, hat die Tempelreinigung für ihn einen dreifachen Schriftsinn. Der somatische ist für ihn der geschichtliche Vorgang. Wie nach Matth. 12, 39 das Hervorgehen des Propheten aus dem Leibe des Walfisches eine Verheißung auf den war, der nach drei Tagen aus der Unterwelt wiederkehren sollte, so deutet das Abbrechen des Tempels und sein Wiederaufbau in drei Tagen nach psychischem Sinne auf die Auferstehung Jesu. „Er sagte jenes von dem Tempel seines Leibes und als er dann auferweckt war von den Toten, da gedachten seine Jünger daran und glaubten dem Worte, das Jesus gesprochen hatte.“ Nach pneumatischem Schriftsinn erläutert dagegen die Erzählung den Hauptsatz des ganzen Teils: an die Stelle des Alten muß ein Neues

treten. Den dreifachen Schriftsinn, den die Philoniker aus den Texte des Alten Testaments sich erklügelten, legt der Evangelist wirklich in seine Erzählung, die die Lehrer der Gemeinde so erläutern sollten. Der Gedanke schreitet also vom Allgemeinen zum Besondern fort. Zunächst war es ganz allgemein das Alte, die alte Religion, die in ein Neues, den neuen Geist verwandelt wird. Jetzt ist es speziell die jüdische Theokratie, die durch die Kirche, den Leib Christi, den nach drei Tagen wieder erstandenen, ersetzt wird und noch spezieller hat das folgende Bild die Erneuerung des Einzelnen im Auge. Nikodemus, der alt ist (3, 4), muß von oben her geboren werden. Auch beim einzelnen Individuum muß an Stelle des Alten ein Neues treten, selbst dann, wenn es, wie Nikodemus, ein Meister in Israel und ein Oberster unter den Juden ist, der nach seinen Kräften dem Heile nachtrachtete. Wir werden später sehen, daß dieser Nikodemus nur ein Ableger des heilsbegierigen Schriftgelehrten Markus 12, 28 f. ist. Auch einem solchen kann die völlige Erneuerung, die Wiedergeburt von oben und die Neuschöpfung aus Wasser und Geist nicht erspart werden. Mit dem Wasser, das die Wiedergeburt wirkt (3, 5), ist natürlich nicht die Johannestaufe, sondern die christliche Taufe gemeint, von der Jesus schon hier anachronistisch redet. Das „Wie“ der Wiedergeburt ist Gott überlassen; es ist mit dem himmlischen wie mit dem irdischen Pneuma. Es weht, wo es will. Der Mensch fühlt sich von dem neuen Geiste erfasst, aber er weiß nicht woher. Er fühlt den göttlichen Zug, aber er weiß nicht wohin. Wie also die Welterneuerung und die Tempel-erneuerung, so wird auch die Erneuerung des Einzelnen eine Tat Gottes, ein absolutes Wunder sein. Nachdem Nikodemus die Gelegenheit zur Erläuterung dieser Wahrheit gegeben, verschwindet er wieder. Ob er sich belehrte, bekehrte, ob er trozig von dannen ging, wir erfahren es nicht. Unmerklich geht das Gespräch in Reflexionen des Evangelisten über und Jesus redet von dem Erfolge seiner

Predigt im Tempus der Vergangenheit, als ob er ebenso im zweiten Jahrhundert lebe wie der Erzähler.

Eine naheliegende Gedankenassoziation ist es, vermöge deren der Verfasser 3, 22 auf den Propheten übergeht, der vor Jesus die Predigt der Taufe und Buße zur Erneuerung des Menschen gepredigt hatte und der ihm überhaupt das prophetische Judentum repräsentiert. Wenn neben den Gnadenorten Moriah und Garizim auch der Jordan mit seinem Täufer nochmals erwähnt wird als eines jener religiösen Momente, das gleichfalls der Ablösung bedarf, so ist es wahrscheinlich, daß in der Nähe des Verfassers über den Wert der Taufe des Johannes noch immer gestritten wurde. Die Taufgesinnten scheinen in der Welt des Evangelisten eine gewisse Rolle gespielt zu haben, da er nochmals auf den Täufer zurückgreift. Den Verfasser verdroß offenbar die große Bedeutung, die die Partei der Täufer ihrem Stifter zuschrieb. Nicht einmal als unentbehrlichen Zeugen für die Mission Jesu läßt der Verfasser den Täufer gelten. „Ihr habt zu Johannes gesandt,“ läßt er den Logos sprechen, „ich aber lasse mir von keinem Menschen ein Zeugnis ausstellen“ (5, 33). Im zweiten Jahrhundert schreibend war ihm Johannes nicht mehr schlechthin der geschichtliche Volksprediger, sondern er ist der Repräsentant des asketischen, essäischen Judentums, dessen Doktrinen in den jüdischen Konventikeln noch lange nachwirkten. Den Führer dieser alttestamentlich Frommen sucht der Evangelist nochmals am Jordan auf, um auch hier seinen Satz zu wiederholen, daß das Alte ersetzt werden müsse durch ein Neues. „Er muß wachsen, ich muß abnehmen,“ bekennt der Prophet selbst. „Der von oben kommt ist über alle.“ Dem Evangelisten ist dabei wohl bewußt, daß er mit der Erzählung einer solchen Begegnung Jesu mit dem Täufer, welcher nach den Synoptikern beim Auftreten Jesu bereits gefangen war (vgl. Mark. 1, 14), der überlieferten Geschichte widerspreche. Er protestiert 3, 24 sogar ausdrücklich gegen die Dar-

stellung der Synoptiker, indem er bemerkt, Johannes sei noch nicht ins Gefängnis geworfen gewesen als Jesus auftrat, was die Synoptiker doch berichten. Um so mehr muß der Verfasser das Bedürfnis gefühlt haben, eine Auseinandersetzung zwischen Jesus und Johannes vorzunehmen, da er beide Lehrer sich nochmals einander gegenüberstellt. Er will zeigen, daß auch jene asketischen Wege, die Johannes empfahl, abgetan sind in Christo. Auch dem prophetischen Judentum gegenüber ist die Notwendigkeit eines absolut neuen Anfangs zu erweisen. Ein Jude ist es, der über die Frage nach der Reinigung mit den Taufgesinnten zu streiten beginnt. Ob die gesetzlichen Übungen des Waschens, Fastens, Opfern die Reinheit vor Gott bewirken oder ob es einen anderen Weg der Gerechtigkeit gebe, steht in Frage. Dem Wortsinne nach ist das Problem zur Diskussion gestellt, welche Taufe die höhere und bessere sei, die des Johannes oder die Jesu? Im Grunde aber handelt es sich hier ganz allgemein um den Gegensatz der alten Religion der Liturgien, Waschungen und heiligen Bräuche und der neuen Religion des Geistes, die Jesus gebracht hat, um eine Auseinandersetzung zwischen der alten und neuen Religion. Christus ist die aufgehende Sonne, der Täufer der verbleichende Mond. Die alten Mittel, die die Menschheit durch Jahrhunderte getröstet haben, sind abgetan. Der Evangelist versagt dabei der sterbenden Religion der alten Zeit nicht seinen Anteil. Er versteht den Schmerz, den die Anhänger des Alten empfinden müssen und es zittert eine innige Rührung in den Worten der Entsagung, die er Johannes in den Mund legt. Stille Resignation, die sich Gottes Ratschluß fügt, williges sich Bescheiden, das dem Stärkeren gegenüber ziemt, fromme Ergebung spricht aus dem Verzicht des Propheten der alten Religion der Waschungen und Reinigungen, deren letzter Vertreter der Täufer gewesen war. War an dem Orte, wo der Evangelist schreibt, etwa in Ephesus, noch eine Baptistensekte auf dem Plan, so war

es eine sehr wirksame Art sie zu bekämpfen, wenn der Evangelist den Täufer selbst bezeugen läßt, daß er nur auf Jesus habe vorbereiten wollen und Johannes selbst es für eine göttliche Fügung erklärt, daß die Gemeinde Jesu zunehme, die Taufgemeinde abnehme. Johannes weiß, daß keiner seiner Länge eine Elle zusetzen kann und daß der Mensch sich nichts nehmen kann, es werde ihm denn gegeben von oben. Messias ist nur der, dem das Volk zufällt. „Wer die Gemeinde, die Braut, hat, der ist der Bräutigam.“ Das Gottesurteil des Erfolges hat für Jesus entschieden. „Alle laufen ihm zu,“ berichten die Täufer mit klagender Stimme. Sie sind geschlagen und Jesu Gemeinde behauptet das Feld. Nur noch historische Bedeutung schreibt der Evangelist dem Täufer zu. Er war der Freund des Bräutigams, der die Braut schmückte und sie ihm zuführte. Wie beim hochzeitlichen Mahle zu Kana die Diener der Theokratie nicht mit zu Tische lagen, sondern für das Bedürfnis der Gäste Wasser beischleppten, nach der hergebrachten Weise jüdischer Reinigung, so hat der Täufer die vorbereitenden Tätigkeiten besorgt. Er hat die Gemeinde Israel geheißen sich zu rüsten auf den Bräutigam, er hat die Braut zum Bad am Jordan gerufen und sie geschmückt dem Messias zugeleitet. Damit aber ist seine Freude erfüllet. Auch er hat keinen Anteil an der Vermählung. Er bleibt vor der Türe des hochzeitlichen Gemachs und freut sich der Stimme des Bräutigams. Das war sein Teil und Lohn und seine Arbeit ist vollbracht. Christus muß wachsen, der Prophet muß abnehmen. So erfüllt sich auch hier das Wort, daß ein Neues werden müsse statt des Alten, solle der Welt geholfen werden.

Neben dem Judentum und seinen Fraktionen stand dann geschichtlich noch die kleine Welt der Samariter, die in den messianischen Bewegungen des letzten Jahrhunderts eine große Rolle gespielt hatte, und der Evangelist hat es nicht überflüssig gefunden, darauf hinzuweisen, daß auch der Garizim so wenig, wie die stille Gemeinde der Büsser

im Jordantal, vom Geseze der Ablösung des Alten ausgenommen sei. Das ist der Sinn der Erzählung von der Begegnung Jesu mit der Samariterin. Die Landschaft Samarien wird uns vorgeführt, wie sie am Brunnen Jakobs Wasser holen will. Als Weib ist Samarien dargestellt, wie Länder und Städte häufig dargestellt werden und wie auf Vespasians Münzen die Judaea devicta unter einem Palmbaum sitzend zu sehen war. Das Wasser ist auch hier wieder das Symbol der Religion, die Samarien am Brunnen Jakobs schöpft, weil die Samariter in den Patriarchen ihre religiösen Vorbilder verehrten. Nach dem alttestamentlichen Bild der Ehe Gottes mit seinem Volke wird Samarien uns vorgeführt als ein Weib, das fünf Männer gehabt hat und der, den sie jetzt hat, ist nicht ihr Mann. Fünf Götter nämlich hatten die nach Vernichtung des Nordreiches in Samarien angesiedelten assyrischen Kolonisten aus ihrer Heimat am Euphrat mitgebracht und der Gott, dem sie an dem neuen Wohnsitz sich zuwenden wollten, Jehova, ist nicht der ihre, sondern der ihrer Schwester Judäa¹⁾. Insofern kann Jesus Vers 22 sagen: „Ihr wißt nicht, was ihr anbetet.“ Ihr habt die Religion der Juden nachgeahmt, aber ihr versteht sie nicht. Ihr entlehnt das Gesez, aber ohne die Propheten könnt ihr nicht begreifen, was dasselbe meine; ihr erwartet einen Messias, aber das Heil kommt von den Juden. Demütigend genug sind mithin die Worte, die der Logos zu Samaria redet, aber sofort reicht er ihr auch die Hand und ruft sie ab vom Brunnen der Patriarchen, von der Religion der Waschungen und Lustrationen, bei der man immer wieder dasselbe stehende Bedürfnis empfindet und verweist sie auf die Quelle, die der Logos im Herzen des Menschen entspringen läßt und die nicht wie die Bäche Samariens, auf halbem Wege versiegt, sondern mündet ins ewige Leben.

¹⁾ 2. Kön. 17, 24—31. Für die Zählung Jos. Ant. IX; 14, 3. Esra 4, 2. 3.

So wird Samarien, das zwiespältig ist, ob der Garizim oder Moriah der Berg sei, wo man anbeten soll, auf die Zeit verwiesen, die bereits angebrochen ist, da man weder auf dem heiligen Berge Samariens noch zu Jerusalem anbetet, sondern allein im Geist und in der Wahrheit. Der tiefere, pneumatische Sinn der Erzählung ist mithin auch hier, daß ein Neues zu treten habe an Stelle des Alten. Was aber nicht erst der Pneumatiker, sondern auch schon der Psychiker als Sinn der Erzählung zu erfassen vermochte, ist die Lehre derselben, daß die alten jüdischen Vorurteile, die Scheu vor dem Verkehr mit den Samaritern, vor dem Genuß heidnischer Speise, vor dem Umgang mit den Frauen durch Jesu Begegnung mit der Samariterin widerlegt werde. Die Jünger, selbst nur Psychiker, wundern sich zwar über Jesu Verkehr mit dem Weibe, aber sie wagen nicht zu widersprechen. Nicht minder lehrt die Erzählung, daß die Wahrheit des Logos ungleich größeren Erfolg in Samarien hatte als unter den Juden. Die Lebhaftigkeit, Aufgewecktheit und Empfänglichkeit der Samariterin sticht vorteilhaft ab von der Langsamkeit und Beschränktheit des Nikodemus, der doch ein Meister in Israel war. Die heidnische Frau läßt sogar ihren Krug am Brunnen der Patriarchen stehen und beeilt sich, ihr ganzes Volk dem zuzuführen, der lebendiges Wasser zu trinken gibt, das den Durst löscht für immerdar. Während Jesus aus Judäa flüchten mußte, bitten die Samariter ihn zu bleiben. Sie glauben an sein Wort und gründen ihren Glauben nicht wie die Juden auf das Gerede von seinen Wundern. Die Erzählung von der Samariterin ist auch ein Beweis der Erzählungskunst des Verfassers, der trotz seiner vorherrschend spekulativen Interessen doch auch ein Meister der Darstellung genannt werden muß in der Art, wie er uns mit wenigen Strichen das Bild einer ganzen Landschaft und ihrer geschichtlichen Vergangenheit vors Auge stellt. Der heiße Tag, die Kühle, die aus dem unzugänglichen Brunnen dem durstigen

Wanderer entgegenweht, die wogenden Kornfelder, die Erinnerung an die Patriarchen, die hier ihre Herden geweidet, der heilige Berg mit den Trümmern des von Johann Hyrkan zerstörten Tempels, die an die Fehde dieser Bevölkerung mit ihren jüdischen Nachbarn gemahnen, diese Züge zusammen sind das Muster einer stilisierten Landschaft. Ähnliche Proben seiner dichterischen Kraft bietet der Evangelist auch an anderen Stellen¹⁾. Bemerkenswert ist schließlich auch die Entschiedenheit, mit der sich die Erzählung von der Samariterin für die heidnische Seite gegen die jüdische entscheidet. In dem Streit der römischen Welt gegen das aufrührerische Judentum hat der Verfasser Partei ergriffen gegen die Juden. Weit über das Bedürfnis hinaus, die Übertragung der Verheißungen von den Kindern Abrahams auf die Unbeschnittenen zu motivieren, kommt der Evangelist immer und überall auf die Behauptung zurück, daß die Juden Söhne der Finsternis und des Teufels seien. Selbst der Streit der beiderseitigen, sich bekämpfenden Missionen vermag diesen gesteigerten Judenthum nicht ausreichend zu erklären. Der Verfasser scheint unter dem Eindruck der abscheulichen Mezeleien zu stehen, die in den letzten Jahren des Trajan und den ersten des Hadrian die Juden in Ägypten, Cyrene und Cypern angerichtet hatten und die noch nicht vergessen sein konnten.

¹⁾ Wie er hier ein fröhliches Bild der Wirklichkeit gibt, so hat er in der Erzählung der Magdalenerin am Grabe die Stimmung der Vision wundervoll getroffen. Das eine Wort des Auferstandenen: „Rühre mich nicht an!“ gibt einen Einblick in die Seele der Visionärin, die doch noch das Bewußtsein hat, eine Erscheinung vor sich zu haben, die zerfließt, sobald sie die Hand nach ihr ausstrecken wird. *Noli me tangere!* Wie in der Geschichte von der Samariterin als Meister des Freilichts, so erweist der Evangelist sich hier als Meister des Helldunkels. Bewundern wir sonst in dem Buche die Durchdringung des Stoffes durch den Gedanken, so darf man auch die seltene Erzählungskunst nicht übersehen. Nur ein großer Künstler konnte solche Bilder schaffen.

So war die religiöse Lage nach der definitiven Niederwerfung des Bar Kochbaufstandes. Die Juden haben ihre Verheißungen verloren, sie sind die Söhne der Finsternis. Ihr Tempel mußte gereinigt werden mit eisernem Besen. Mag hier und dort unter den Oberen ein Williger sein, der sich heimlich zu Jesus stiehlt, die Masse ist der Art, daß Jesus sich keinem anvertraut, denn er weiß, wie sie bald ihr: „Kreuzige, kreuzige!“ brüllen wird. Auch die Bewegung der Täufer nimmt ab wie der Mond, der bald ganz dahin schwindet. Sie sind Brautführer gewesen; jetzt aber ist ihr Amt zu Ende. Sie stehen vor der Tür, die ihnen verschlossen bleibt. Auch Samariens heiliger Berg muß veröden. Niemand wird dort mehr die Gefäße der Stiftshütte suchen oder Opfer darbringen, aber das neue Heil ist dafür eingeleitet in Samariens Mauern, weil die Samariter und Heiden es williger aufnahmen als die Juden, von denen es doch kommen mußte nach der Verheißung. Daß der Verfasser vom Standpunkte einer viel späteren Zeit redet, zeigt sich auch hier sehr deutlich. Noch sind die Jünger kaum berufen und bereits spricht der Logos: „Ich habe euch gesandt.“ Auch das Wort: „Andere haben gearbeitet und ihr seid in ihre Arbeit eingetreten,“ konnte nur zu Gläubigen einer späteren Generation gesagt werden. Der Verfasser denkt eben an seine Leser, nicht an die Jünger Jesu. Für die Jünger sind es noch vier Monate bis zur Reife der Saat. Der Logos sieht die Felder bereits weiß zur Ernte. Der ganze Abschnitt schließt darum mit dem Bekenntnis der Samariter, daß Jesus wirklich der Heiland der Welt sei, nicht der jüdische Messias, sondern der Heiland der Welt (4, 42). Mit diesem Schlußafford ist die Duvertüre zu Ende.

In dem neuen Abschnitt 4, 43—54 wird anscheinend Jerusalem als Heimat Jesu vorausgesetzt. Auf diese Heimat wird der Spruch bezogen, den Jesus nach Markus über Nazareth gesprochen hat. Die Galiläer nehmen ihn auch nicht auf als ihren Landsmann, sondern weil sie von

seinen Wundern in Jerusalem wissen¹⁾. Da in andern Stellen Jesus deutlich als Galiläer erscheint, hat man auf zwei verschiedene Grundschriften geschlossen. Eine überarbeitende Hand ist auch sonst nachweisbar und vielleicht hat diese die offenbare Entgleisung zu verantworten. Mit der Erzählung von dem Hauptmann von Kapernaum befinden wir uns jedenfalls in Galiläa. Die Ortsveränderung markiert auch hier, wie meist bei unserem Evangelisten, den Übergang zu einer neuen Gedankenreihe. Weil nunmehr auf die Illustration des Sages, daß an die Stelle des Alten ein Neues treten solle, eine zweite Serie von symbolischen Erzählungen mit einer andern Bedeutung tritt, sagt der Verfasser nach der Erzählung vom Hauptmann von Kapernaum ausdrücklich: „Das war das zweite Zeichen, das Jesus tat.“ Dem Stück nach gezählt, träfe diese Zählung nicht zu, da schon mehrere Zeichen vorangegangen sind, aber der Bedeutung nach bietet die Heilung des Kranken von Kapernaum ein zweites. Das Neue, was Jesus bringt, wird jetzt als Quelle des Heils und Segens geschildert. Nachdem die Notwendigkeit eines neuen Prinzips satissam erörtert ist, geht der Verfasser daran, die Wirkungen des neuen Prinzips näher zu beschreiben. Die ertötende, lähmende Wirkung der alten Religion, die keine Kraft hat den Ihren zum Leben zu verhelfen, wird an den zwei Kranken von Kapernaum und Bethesda zur Erscheinung gebracht, und der Logos erscheint als derjenige, der zu helfen weiß, wo die Mittel der alten Theokratie nicht versingen. Das Neue bringt Leben und stärkt, was da sterben will, das ist der Sinn der Geschichte vom Sohn des Königischen. Aus dem Hauptmann von Kapernaum, aus einem Heiden, wird ein Jude, ein Beamter des Herodes, ein Königischer, weil die Kraftlosigkeit des Judentums gezeigt werden soll. Und eine Heilung in die Ferne (und zwar nach des Verfassers Meinung in die

¹⁾ Vgl. Wellhausen, Das Evangelium Johannis, S. 23.

Ferne von zwei Tagereisen) muß das Wunder des Matthäus werden, gleichfalls aus symbolischen Gründen. Der Königische glaubt das Wunder, ohne es zu schauen, weil er an Jesum glaubt, und dieser Glaube ist der rechte. Die Leser des Buches befinden sich ja alle in der Lage des Königischen. Alle Wunder Jesu sind für sie Wunder in der Ferne. Gerade wie der Königische müssen sie zuerst an Jesum glauben, dann glauben sie auch, was sich für ihr Auge fern begeben hat und nur dieser Glaube um des Wortes willen hat rettende Kraft. Noch beziehungsreicher wird in der folgenden Erzählung vom Teiche Bethesda der Logos als Heiland gezeigt, der stärkt, was in der alten Religion krank, siech und sterbend war. — Das alte Religionswesen wird wiederum dargestellt als ein Wasser. Angeboten wird dieses Wasser in dem mit fünf Hallen versehenen Haus der Gnade (Bethesda) zu Jerusalem, d. h. beim Tempel. Während aber der Brunnen der Samariter keine anderen Beziehungen zur oberen Welt hat als die Erinnerung an die Patriarchen, findet zwischen der Theokratie und der oberen Welt ein wirklicher Verkehr statt, indem je und je ein Engel herabsteigt, um den geistig Blinden, im Glauben Gelähmten, im Unglück Verkümmerten Hilfe zu bringen. So liegt am Tempel ein Gelähmter, der mit seinen 38 Jahren des Wartens Israel selbst repräsentiert. Nach 5. Mos. 2, 14 lag Israel 38 Jahre lang in der Wüste und trachtete vergeblich nach dem gelobten Lande. Der Kranke, der 38 Jahre lang des Helfers harrt, ist also nach tieferem Schriftsinn das Volk Israel. Aber der Helfer, der den Wartenden zur rechten Stunde dem Engel zuführen mußte, bleibt aus, da die Zeit der Propheten um ist. Statt seiner kommt vielmehr der Logos, der ohne der Mittel der Theokratie zu bedürfen, dem Gelähmten Leben mitteilt. Von dem Glauben, der sonst das Heil vermittelt, ist hier nicht die Rede, da die Lahmheit, von der Israel geheilt werden soll, selbst den Mangel an Glauben bedeutet. Wiedergeboren erhebt sich der so lang

Gebundene und nun begehrt das Judentum, daß der Geheilte noch immer an die Gesetze der Theokratie gebunden bleibe. Obgleich frei von seiner Krankheit, soll er dennoch auf seinem Lager liegen, bis das Gesetz ihm erlaubt, dasselbe zu verlassen. Der Wiedergeborene aber beruft sich auf seinen Heiland, dessen Wort allein für ihn Norm ist. Ganz im Sinne des Apostels Paulus also erscheint dem Verfasser die Forderung, daß der Wiedergeborene noch unter dem Gesetze stehe, wie die Zumutung an einen Genesenen, er solle an sein Bett gefesselt sein, bis der Priester ihn freigibt. So hatte Paulus geredet: „Das Gesetz gilt, so lange der alte Mensch lebt, in der Taufe aber ist der alte Mensch gestorben und an den neuen hat das Gesetz keinen Anspruch“. Dementsprechend werden hier die Sabbatvorschriften nicht unterschieden, wie Jesus Gebot gegen Gebot abwog, sondern schlechtweg aufgehoben. Dieser tiefere Sinn der beiden Erzählungen wird in dem 5, 12—47 folgenden Streitgespräch erörtert. Der synoptische Christus hatte die Erfüllung der Sabbatsagung auf Kosten wichtigerer moralischer Forderungen bekämpft, den Sabbat selbst hatte er nicht angefochten. Die Ausführungen des vierten Evangelisten leugnen vom Standpunkte des zweiten Jahrhunderts die Verbindlichkeit des Sabbatgesetzes selbst. Gott hat die Arbeit geboten, nicht die Ruhe. Das Erwecken der geistig Toten, das Lebendigmachen der sittlich Erstorbenen, führt Vers 17—30 aus, ist Jesu eigenstes Geschäft und so wenig Gott ruht am Sabbattage, weil sonst die Welt zusammenstürzte, so wenig sollen die Gotteskinder aufhören am Sabbat für ihn zu wirken und Jesu Befehlen nachzugehen. Wenn ferner die Theokratie im Bilde ein intermittierender Quell ist, der zeitweise aufwallt durch einen Engel Gottes, so wiederholt das Lehrgespräch, daß von Zeit zu Zeit die Juden Propheten gehabt haben, und weist darauf hin, wie sie noch jüngst den Täufer umschwärmten wie Mücken das Licht, „um sich zu ergötzen an seinem Lichte auf eine Stunde“. Aber so

wenig der Teich am Gnadenhaus ständig vom Engel erregt ist, so wenig haben sie das Wort bleibend in Israel. Wird endlich den Juden in der Erzählung von dem Kranken von Bethesda ihr Gesetz geradezu zum Hindernis des Heils, indem sie die wesentliche Aufgabe der Religion, lebendig zu machen, verkennen, und dem Buchstaben zuliebe, den Gesunden noch an sein Bett ketten, so erhebt Vers 39–46 den gleichen Vorwurf, daß die Juden zwar in der Schrift forschen, aber ihren wesentlichen Inhalt, den Messias, verwerfen. Darum wird Moses selbst ihr Verkläger, auf den sie gebaut haben. Das lange Streitgespräch aber, das sich an dieses Zeichen knüpft, ist nicht ein Streit Jesu mit den Juden seiner Zeit, denn Jesus hat nie seine Gottgleichheit behauptet, sondern eine Disputation eines Christen mit der Synagoge des zweiten Jahrhunderts, wie die Lehre von der Gottheit Christi sich mit dem Monotheismus des Alten Testaments vertrage.

Daß die neue Religion belebe, wo die alte getötet hat, ist damit sattsam erwiesen und der Evangelist wendet sich mit dem sechsten Kapitel zu der Frage, wie man sich das Neue nun auch persönlich aneigne. Die Antwort darauf heißt, die Form, in der das Neue uns zu eigen wird, ist die Selbstmitteilung des Logos. Auch für Philo ist der Logos „die Speise der Seele“, eine „himmlische Nahrung“, das „Manna“, mit dem Israel in der Wüste gespeist wurde. So kleidet auch der Evangelist die Selbstmitteilung des Logos an die Seinen in das Bild einer Speisung. Die Wüstenspeisung der Synoptiker wird ihm zum Typus des Abendmahls. Indem er Jesum sprechen läßt: „Wenn ihr nicht das Fleisch des Menschensohns esset und sein Blut trinket, so habet ihr kein Leben in euch“, bezieht sich der Evangelist zwar sehr anachronistisch, aber unverkennbar auf das Abendmahl. Er scheint auch die Speisung der Fünftausend als Einsetzung dieses Sakraments zu betrachten, da dieselbe später nicht mehr erzählt wird. So wenig der Verfasser Kap. 2 Anstand nahm, die

Geschichte von der Tempelreinigung an den Anfang des Lebens Jesu zu stellen, weil er dort den Gedanken erläuterte, das Alte müsse dem Neuen weichen, so wenig trägt er Kap. 6 Bedenken, die Abendmahlsreden und Abendmahlsgedanken da anzuknüpfen¹⁾, wo er von der Selbstmitteilung Christi redet, obwohl er damit eine Gedankenreihe, die in den Abschiedsreden Jesu ihre Stelle hat, in eine frühere Zeit überträgt. Gegen die geschichtliche Möglichkeit verstößt das freilich. Jesus konnte wohl an seinem Todestage, nicht aber in den Tagen seiner Kraft davon reden, daß er seinen Leib und sein Blut der Welt zur Speise gebe. Der Verfasser hatte aber zu seinem Verfahren einen triftigen Grund. Die Passionsgeschichte ist dem Verfasser die Erfüllung der Passahtypen und die Passaheinrichtungen sind ihm ein Typus der Passionsgeschichte. Ist Jesus aber selbst das Passahlamm, das am Rüsttage geschlachtet wird, so kann er kein Passahlamm mehr gegessen haben. Das letzte Passahmahl Jesu fällt also für ihn weg. Andererseits war es untunlich, die an den Vorabend des Todestags geknüpfte Erzählung vom Abendmahl auf einen früheren Termin zu verlegen, so läßt der Verfasser eine Stellvertretung eintreten. Er erzählt die Stiftung der Agapen, der großen Liebesmahle, und verlegt dieselbe auf das vorletzte Passah, das Jesus erlebt hat, während das letzte Mahl Jesu am Abend vor dem Tod für ihn kein Passahmahl ist. Diesen Sinn hat es, wenn 6, 4 die Speisung in der Wüste gerade auf die Osterzeit verlegt wird. Es ist eine erste große Agape, die in der Eucharistie gipfelt, die hier erzählt wird. Da der Verfasser mit Philo das alttestamentliche Manna in der Wüste als Typus des Logos auffaßte, der ein vom Himmel

¹⁾ Vgl. Wellhausen, Evang. Johannis, S. 32: „Er redet hier ganz deutlich vom Abendmahl als richtigem Sakrament und scheint die Speisung der Fünftausend als dessen Einsetzung zu betrachten.“

gekommenes Brot der Seelen ist und das ewige Leben wirkt, lag es ihm um so näher, die Spendung dieses Lebensbrottes in die Wüste zu verlegen (Exod. 16, 4. Ps. 78, 24). Daß ihm aber diese Wüstenspeisung die eigentliche Einsetzung des Sakramentes der Selbstmitteilung sei und das Abendmahl ersetze, hat der Evangelist durch zahlreiche Parallelen mit der synoptischen Erzählung vom Abendmahl angedeutet. Wie Lukas, den der Evangelist vor sich hat, die Erzählung vom Abendmahl 22, 1 beginnt mit den Worten: „Es nahte aber das Fest des Ungefäuerten, das da heißt Passah“, so beginnt der Verfasser seinen Bericht von dem großen Liebesmahl in der Wüste: „Es war aber nah das Passah, das Fest der Juden.“ Wie Jesus bei Lukas zwei Jünger beauftragt mit der Zurüstung des Passahmahls, berät er hier mit Philippus und Andreas, wie er das Liebesmahl einzurichten gedenke. Die Fische bei der Speisung der Synoptiker werden allgemeiner in Zukost verwandelt, weil die Zukost neben dem Brot den Wein bedeuten soll und in deutlichem Anklang an die Spendeformel Lukas 22, 17 und an die Worte 1. Kor. 11, 24 wird dann berichtet, wie der Herr das Brot nahm, dankete und austeilte und denselbigen gleichen die Zukost, wobei der Ausdruck eucharistiein für segnen, an die Eucharistie erinnern sollte¹⁾. Wie ferner bei den Synoptikern Jesus zum erstenmal bei dem Abendmahl auf den Verrat des Judas hindeutet, so hat der Verfasser den ersten Hinweis auf den Verräter, freilich viel zu früh mit dem an diese Agape sich knüpfenden Gespräch verbunden. Auch die Unterhaltung mit Petrus, der ihn sicher nicht verlassen noch verleugnen will, erinnert an die verwandten Verhandlungen beim synoptischen Abendmahl²⁾. Es ist dem Verfasser mithin kaum ein Zug von der synoptischen Abendmahlserzählung verloren gegangen,

¹⁾ Vgl. Scholten, Evangelium nach Johannes, S. 122. Wilhelm König, Hilgenfeldsche Zeitschrift XIV, 4, S. 545 ff.

²⁾ Vgl. Johannes 6, 66–71 mit Lukas 22, 31–34; 21–23.

indem er dieselbe von dem letzten auf das vorlegte Passah und von dem Obergemach zu Jerusalem nach der Felswüste von Gamala verlegte. Dagegen hat er aus seiner Erfahrung heraus, daß gerade die christliche Rede vom Essen des Fleisches und Trinken des Blutes Christi den Nichtchristen am meisten zum Anstoß gereiche, die Gespräche Jesu auch auf diese „harte Rede“ erstreckt, die niemand hören will.

Die an die Speisungsgeschichte angefügte Erzählung von dem auf dem See wandernden Christus ist keineswegs nur darum in diesen Zusammenhang aufgenommen, weil die Synoptiker sie in gleicher Folge berichten, sondern weil sie nach Meinung des Verfassers eine Antwort gibt auf die Frage des Unglaubens: „Wie kann dieser uns sein Fleisch zu essen geben?“ Zunächst folgt er wohl dem synoptischen Texte, aber er würde die Geschichte doch nicht hier erzählt haben, würde sie nicht eine Seite seiner Idee illustrieren. Auf die Frage, wie es möglich sei, daß derselbe Leib im Abendmahl an verschiedenen Orten, von verschiedenen Menschen genossen werde, antwortet Jesus selbst in den Streitgesprächen 6, 62, daß dieser Leib vom Himmel stamme und in den Himmel zurückkehren werde. „Ärgert euch das?“ sagt er, „wie aber, wenn ihr des Menschen Sohn werdet dahin auffahren sehen, wo er zuvor war“? Dieser Leib ist ja eine geistige Sache, ein Brot, das vom Himmel stammt und insofern begreift es sich, daß es allenthalben kann ausgeteilt werden. Eben diese Qualität des himmlischen Leibes aber, der ja auch gen Himmel zu fahren vermochte, hat die Geschichte vom Wandeln auf der See versinnbildlicht. Dieser Leib ist nicht an die Geseze der Lokalität gebunden. Während die Jünger ihn in den Bergen meinen, ist er bei ihnen mitten auf dem See, er wandelt, irdischer Schwere nicht unterworfen, auf dem Wasser, und nicht nur sich selbst, sondern Schiff und Jünger versezt Jesus durch ein Allmachtswort von der Mitte des Sees, dreißig Stadien weit, an das Ufer. Ist es um

diesen Leib also bestellt, wer wollte sich noch an dem Worte stoßen, daß er gegessen wird in der Eucharistie, da er eine geistige Speise ist. Jesus ist also in doppelter Hinsicht das Lebensbrot. Einmal durch sein Wort, das den Seelen durch Wahrheit und Leben die Seligkeit spendet, dann aber auch durch seinen im Abendmahl mitgeteilten Leib, durch sein Fleisch und Blut, das in uns den pneumatischen Leib erzeugt, in welchem unsere Seele beim Tode des Fleisches entschwebt nach der obern Welt. In dieser Weise bahnt der Logos den von oben Geborenen die Möglichkeit der Rückkehr zur obern Welt. „Wie mich gesandt hat der lebendige Vater,“ sagt er selbst, „und ich um des Vaters willen Leben habe, also wer mich ißt, der wird auch leben um meinetwillen.“ Eine neue Emanation von Leben mithin ist es, die sein Wort und sein Leib der Menschheit vermittelt. Daß damit nicht alle Anstände der Abendmahlslehre für das natürliche Bewußtsein überwunden sind, weiß der Evangelist freilich. Er selbst berichtet, daß viele, die zuvor dem Logos nachgefolgt seien, wegen dieser harten Rede vom Essen des Fleisches wieder seien abtrünnig geworden. Zu seiner Zeit mochten in der Tat diese von den Heiden sogenannten thynesteischen Mahle der Christen einen Hauptanstoß bilden. Die Jünger aber verweist Jesus auf das, was sie selbst gesehen als Beweis für das, was sich nicht sehen läßt. Gesehen haben sie einen ätherischen, auf dem flüchtigsten Element wandelnden, allgegenwärtigen Leib, sehen werden sie einen geistigen, zum Himmel aufschwebenden Leib, warum wollen sie also nicht glauben, daß dieser Leib auch gegeben werde in der Eucharistie, wo das Auge ihn nicht zu sehen vermag? Der Darstellung 6, 48, die dem Hohne und Spotte der Juden zum Troste versichert, daß Jesus den Seinen sein Fleisch zu essen gebe, merkt man wohl an, daß dem Verfasser der Anstoß bekannt ist, den die Heiden an diesem Mystorium der Christen nehmen. Mit einem gewissen Troste wiederholt er und bestätigt er darum dieses Wort vom Essen des Fleisches und Trinken

des Blutes, wobei er doch durchscheinen läßt, daß es sich bei dem christlichen Mysticismus um eine innere Aneignung Jesu handelt, nicht um fleischlichen Genuß. Diese Apologie änderte aber nichts an der Tatsache, daß der Glaube der Christen, sie erhielten im Abendmahl den Leib Christi, der blöden Menge ein Gegenstand abergläubischer Schauer blieb. „Viele gingen zurück und wandelten nicht mehr mit ihm.“ Ja selbst einen Abfall seiner Jünger hat Jesus zu fürchten. „Ihr wollt doch nicht auch weggehen?“ fragt er, und darauf darf Petrus, den der Verfasser sonst mit sichtlich Ungunst behandelt, ein Zeugnis ablegen, das hier sein Bekenntnis von Cäsarea Philippi ersetzt und hinter demselben an Innigkeit nicht zurückbleibt: „Herr, zu wem sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens!“ Daß dieses Bekenntnis kein Bekenntnis zu Jesus als dem „Christus“ ist, ist bedeutungsvoll. Für den Evangelisten ist Jesus der Logos, also mehr als der jüdische Messias. Solche Konflikte über die Abendmahlslehre können freilich nicht zu Lebzeiten Jesu gespielt haben, denn das Abendmahl ist ja noch gar nicht eingesetzt. So sehen wir auch hier, wie der Verfasser zwar die Erzählungen der Synoptiker verwendet, um seine spekulativen Gedanken symbolisch einzukleiden, aber nur hartnäckige Selbstsuggestion bringt es fertig, in dieser Reihe gnostischer Allegorien dasselbe Geschichtsbild zu sehen, das der historische Bericht des Urmarkus vom Leben Jesu gibt. Namen und Erzählungen berühren sich wohl, aber der Zimmermannssohn von Nazareth und der welterschöpfende Logos, der für kurze Zeit einen menschlichen Leib annahm, können nicht dasselbe erleben, und wenn sie das Gleiche reden, ist es nicht das Gleiche.

Mit dem sechsten Kapitel schließt der erste Teil des Buches, der im ersten Abschnitt ausführte, es habe an die Stelle des Alten ein Neues zu treten, der im zweiten zeigte, wie dieses Neue ein Heilkräftiges sei, im dritten, in welcher Weise das Neue den Seelen sich mitteile. So leitet der Abschnitt von der Selbstmitteilung des Logos vollkommen

logisch auf das Thema des zweiten Teiles, der den Kampf des Neuen und Alten beschreibt (Kap. 7—11, 53). Schwierigkeit machen die Verse 7, 3. 4, in denen Jesus aufgefördert wird, nach Judäa zu gehen, statt sich in Galiläa im Winkel zu verbergen. Da bis dahin Judäa der Schauplatz von Jesu Wirken war, ist die Äußerung der Brüder unverständlich. Wenn 4, 44 Judäa als Jesu Heimat bezeichnet, so stimmt das nicht mit dieser Szene. Hier oder dort ist am Texte geändert worden, vielleicht nur durch einen Abschreiber. Daß mit Kapitel sieben ein neues Thema beginne, deutet der Evangelist nach seiner Weise äußerlich an. Zunächst wird die Szene nach Jerusalem zurückverlegt, welcher Wechsel des Schauplatzes bei ihm auch immer einen Wechsel des Gedankens markiert. Demnächst ändert der Schriftsteller auch die Methode seiner Darstellung. Im ersten Teil (Kap. 2—6) schickte er stets das Wunder oder Bild voraus und führte dann in Reden oder Gesprächen den Sinn und die Bedeutung der Tatsachen aus. Im zweiten Teil ist sein Verfahren das Entgegengesetzte. Er beginnt mit abstrakter Entwicklung des Gedankens in Form der Rede, wobei das Thema epigrammatisch vorangestellt wird: „Ich bin das Wasser des Lebens“, „Ich bin das Licht der Welt“, „Ich bin der gute Hirte“, und sodann wird der Satz in einer Erzählung symbolisch dargestellt. Die belebenden, erleuchtenden und regierenden Funktionen des Logos werden in dieser Weise der Reihe nach durchgeführt. Chronologisch fixiert werden diese Reden als gehalten am Laubhüttenfeste im dritten Jahre der Wirksamkeit Jesu. Von da an bis zu seinem Tode bleibt Jesus in Jerusalem und dessen Umgebung und so ist, im Gegensatz zu den Synoptikern, Judäa der eigentliche Schauplatz seiner Wirksamkeit. Von dem Fluchtleben Jesu in Phönicien und am Hermon weiß der vierte Evangelist nichts. Vom Frühling zum Herbst, vom Passah zum Laubhüttenfest im Oktober überspringend, führt uns der Verfasser wieder in die Hauptstadt zurück und wie der erste

Teil damit begann (2, 4), daß Jesus auf der Hochzeit zu Kana das Hereinsprechen seiner Familie abwehrte mit dem Worte: „Weib, was habe ich mit dir zu schaffen?“, so wird auch hier zur Einleitung auseinandergesetzt, daß Jesus nicht in Gemeinschaft mit seinen Brüdern nach Jerusalem ziehen wollte, denn seine Wege sind nicht ihre Wege und ihre Wege sind nicht seine Wege. Der Verfasser macht sogar selbst auf diesen Parallelismus beider Eingänge aufmerksam, indem der Logos hier zu seinen Brüdern, wie dort zu dem Weibe, mit dem er nichts zu schaffen hat, dasselbe Wort spricht: „Meine Stunde ist noch nicht gekommen.“ Erst wenn es Zeit ist zu sterben, dann kann er so handeln, wie es ihr Menschenwitz schon jetzt für richtig hält. Die Überlegenheit des himmlischen Logos über die jüdischen Teufelsöhne wird zum Bewußtsein gebracht durch die „refrainartig¹⁾“ wiederkehrende Bemerkung: die Juden streckten ihre Hände nach ihm aus, aber sie konnten sich seiner nicht bemächtigen, denn seine Stunde war noch nicht gekommen. So beginnt denn der Kampf. Durch die Streitgespräche soll zunächst erwiesen werden, daß der Logos das Wasser des Lebens ist. Im Hinblick auf die Wasserspende am Altar bei dem Laubhüttenfeste ruft der Logos am letzten Tage der Feier: „Wen da dürstet, der komme zu mir und trinke. Wer an mich glaubet, wie die Schrift sagt, von dessen Leib werden Ströme lebendigen Wassers fließen.“ Wenn Jesus im Verlaufe dieser Rede (7, 21) sich auf das Wunder bezieht, das er in Jerusalem getan hat, so widerspricht dem die Situation. In Wahrheit wendet sich der Schriftsteller auch hier an seine Leser. Daß Jesus vor mehr als einem Jahre am Teiche Bethesda ein Wunder getan, das wissen die Leser, denen es 5, 1 erzählt wurde. Die aus ganz andern Personen bestehende Festversammlung an Laubhütten aber konnte es nicht

¹⁾ Heitmüller bei Joh. Weiß, Schriften des Neuen Testaments, 2, 782.

verstehen, wenn Jesus sich in einer Ansprache auf etwas bezogen hätte, was am Passah sich zugetragen. Die Vorherhersagung: „Ihr werdet mich suchen und nicht finden“, schaut zurück auf die unerfüllte Sehnsucht der letzten messianischen Bewegungen. Die Juden haben den rechten Messias gesucht und den falschen, Bartochba, gefunden. Daß diese anwesenden Judenhausen Jesum suchen würden, konnte dagegen nicht die Meinung des Evangelisten sein. Und nicht minder ist die Befürchtung der Juden, Jesus werde wie Paulus in die Diaspora gehen und die Heiden lehren, der seit Jesu Tod eingetretenen Entwicklung entnommen. So reiht sich Anachronismus an Anachronismus. Seine Unkenntnis der jüdischen Einrichtungen verrät der Erzähler auch hier wieder dadurch, daß er die Pharisäer für eine neben dem Hohenpriester stehende Behörde hält, denn er läßt Hohepriester und Pharisäer Schergen aussenden (7, 45) und diese müssen sich wieder bei den Pharisäern melden, um Bericht zu erstatten, er verwechselt also Pharisäer und Sanhedristen.

Die innere Struktur auch dieses Abschnittes unterliegt, wie das ganze Buch, dem Gesetze der Dreizahl. Der dreifachen Selbstoffenbarung des Logos wird ein dreifach gesteigerter Haß der Welt entgegengesetzt. Jesus zieht hinauf nach Jerusalem „im Verborgenen“, redet, als das Fest halb war, „mit Freimut“, und ruft endlich mit Donnerstimme am letzten Tage des Festes seine Losung. Aber war das Volk geteilt, solange er selbst unsichtbar durch die Massen schritt, so suchen die Gegner ihn zu greifen, als er sich offenbart und, als er das Volk zu sich ruft, antworten die Juden durch die Aussendung der Häfcher. Zugleich aber bereitet sich auch stufenweise die Scheidung vor, die dem Verfasser mit dem Gerichte identisch ist. Es kommt eine Unruhe und Bewegung in die träge Masse, sie gerinnt zu dichterem Finsternis und giftigerem Haß des Lichtes, und beginnt auf der anderen Seite, dem Lichte minder undurchdringlich zu werden. Solange der Logos

sich noch nicht zeigt, ist ein Gezänke. „Etliche sprachen: ‚Er ist ein guter Mensch.‘ Andere aber sprachen: ‚Nein, sondern er verführet das Volk.‘ Doch niemand redete frei von ihm, um der Furcht willen vor den Juden.“ Aber plötzlich steht er mitten unter den Massen mit dem hohen Worte: „Meine Lehre ist nicht mein, sondern dessen, der mich gesandt hat“ und stürmischer geht es durch die Reihen des Volkes. „Sie suchten ihn zu greifen, aber niemand legte die Hand an ihn, denn seine Stunde war noch nicht gekommen. Aber viele vom Volk glaubten an ihn, und sprachen: ‚Wenn Christus kommt, wird er auch mehr Zeichen tun, als dieser getan hat?‘“ Als er dann aber endlich am großen und letzten Tage des Festes das Wort hinausruft unter die festfeiernden Scharen, das Israel vom Brunnen Siloah abrufte zu dem Wasser, das er ihm zu geben hat, „da ward eine große Spaltung unter dem Volke um seinetwillen“ und der Sanhedrin versammelt sich, um zu beraten, wie der Gefahr für die Theokratie zu steuern sei. Es ist danach offenbar der Beginn der Scheidung von Licht und Finsternis, die gezeichnet werden will. Sie beginnt bei der Menge und setzt sich nach oben fort in das Synedrium. Nur zögernd freilich und gering sind die Anfänge. Schon die Eingangsszene, in der Jesus die Gemeinschaft zwischen sich und seinen Brüdern schroff ablehnt, zeigt den Logos in seiner erhabenen Vereinsamung gegenüber der Welt. Es ist das düstere Alleinsein Jesu, das der Evangelist mit dem Worte uns zum Bewußtsein bringt: „Auch seine Brüder glaubten nicht an ihn.“ „Meine Zeit ist noch nicht da“, sagt er ihnen, „eure Zeit aber ist allewege vorhanden. Die Welt kann euch nicht hassen, mich aber hasset sie, denn ich zeuge von ihr, daß ihre Werke böse sind. Zieheth ihr hinaus auf dieses Fest. Ich ziehe nicht hinaus.“ Seine Absicht doch hinaufzugehen verrät er ihnen nicht, denn er hat nichts mit ihnen zu schaffen. In Jerusalem steht Jesus einer Menge gegenüber, die nicht glaubt und nicht glauben will aus den wichtigsten Gründen.

Die einen ärgert, daß sein Zeichen am Sabbat geschah, die anderen glauben nicht, weil man seine Herkunft kennt, die des Messias aber soll niemand kennen, im Gegenteil erwarten wieder andere den Messias bestimmt aus Bethlehern, von Jesus aber meinen sie, er sei aus Nazareth. Die Tempeldiener glauben nicht, weil die hohen Vorgesetzten nicht glauben, vollends aber die Sanhedristen behaupten festlich, aus Galiläa komme überhaupt kein Prophet, als ob nicht Jona, Elia, Nahum, Hosea, Deborah u. a. teils der Geburt, teils der Wirksamkeit nach Galiläa angehört hätten. Kurz Jesus ist ihnen bald zu bekannt, bald zu unbekannt, bald zu wenig Wundertäter, bald zu viel und es gehört unter die geschicktesten Züge des Buches, wie der Verfasser den Unglauben zu charakterisieren weiß, der hundert Gründe hat, nicht zu glauben, wenn er sich nur erst einmal entschlossen hat, nicht glauben zu wollen. Aber auch, was der Glaube der Juden heißt, ist nur erst ein dämmerndes Durchbrechen des Lichtes. Die Brüder glauben auch in ihrer Weise, wenn sie Jesum auffordern, zu Jerusalem seine Zeichen zu tun, wo die Welt sie sehe, und werden trotz dieses Wunderglaubens ungläubig genannt. So glaubte auch das Volk, weil der Messias, wenn er kommt, unmöglich größere Wunder tun könne, oder es glaubt, weil es meint die Obersten glaubten. Aber dieser Glaube ist dann auch danach! Es ist nicht ein Petrusbekenntnis, das sie sprechen, „sondern niemand redete frei von ihm aus Furcht vor den Juden“, auch bekennen sie ihn nicht als Gott von Gott, sondern sie sagen: „Er ist ein guter Mensch.“ Immerhin aber ist damit doch schon der Anfang einer Scheidung gemacht und das spricht der Verfasser selbst als Resultat dieses ersten Aktes des zweiten Teiles aus: „Also ward ein Schisma unter dem Volk um Jesu willen“ und er zeigt dann, wie dieses Schisma sich fortsetzt in den Sanhedrin. Die Hohenpriester und Pharisäer fluchen: „Dies Volk, das nichts vom Gesetz weiß, ist verflucht.“ Die Tempeldiener aber bezeugen: „Nie hat

ein Mensch also geredet“ und Nikodemus nimmt sich des ohne Verhör Verurteilten gerade ernsthaft genug an, um selbst den Vorwurf, ein Galiläer zu sein, ins Gesicht zu erhalten. So hat sich die Spaltung des Volkes bis in die höchste Behörde fortgesetzt.

Wie in den beiden anderen Teilen des Abschnittes sollte der Logos nun zum Schluß den Satz, daß er das Wasser des Lebens sei, erweisen durch eine wunderbare Handlung, durch ein Wort. Es folgt auch eine Tat Jesu, aber daß die hier folgende Geschichte von der Ehebrecherin Jesum gerade als das Wasser des Lebens zur Geltung brächte, kann nicht wohl behauptet werden. Da die Erzählung von der Ehebrecherin einen ganz anderen Stil hat als die übrigen johanneischen Geschichten, während sie deutlich den Stempel der historischen Grundschrift trägt, scheint sie dorthier zu stammen und an Stelle einer Erzählung, die Jesum als Wasser des Lebens erwies, von fremder Hand hier eingeschaltet worden zu sein. Dafür sprechen mancherlei Gründe. Einmal haben mehrere Handschriften die Erzählung überhaupt nicht, dann aber fällt sie in ihrer jetzigen Form aus dem Zusammenhange. Die Streitverhandlung über Jesu Rede schließt ab mit der zur Situation wenig passenden Bemerkung: „Es ging jeder in sein eigenes Haus.“ Da die Ankläger schon zuvor sich, einer nach dem andern, davongemacht hatten und Jesus allein bei der Angeklagten zurückgeblieben war, widerspricht die Bemerkung, jeder sei in sein eigenes Haus gegangen, dem Vorangegangenen. Wenn der Text fortfährt: „Jesus aber ging auf den Ölberg,“ so erkennt sich leicht, daß die Erzählung ursprünglich zu dem Berichte der historischen Quelle über die letzten Tage Jesu gehörte. Auf dem Ölberg nächtigte Jesus bei dem letzten Passah, weil er sich in der Stadt nicht sicher fühlte. Dorthier also wurde die Erzählung entnommen. An die Weise der synoptischen Gegner, Jesu versuchliche Fragen zu stellen, erinnert die Art, wie sie hier ihre Anklage gegen die Ehebrecherin zu

einer Falle für den Richter machen wollen. Im vierten Evangelium sind die Gegner stets „die Juden“, hier, wie bei den Synoptikern, „die Schriftgelehrten und Pharisäer“. Die Geschichte selbst aber erinnert viel weniger an die sonstige Erzählungsweise des vierten Evangelisten als an die knappe und plastische Art der synoptischen Erzählungen. Das Stück stammt also wohl aus der historischen Grundchrift und durch Origenes und Hieronymus wissen wir, daß das Hebräerevangelium die Geschichte von der Sünderin gleichfalls enthielt. Die Erzählung fand vermutlich aus moralischen Strupeln keine Aufnahme im Kanon. Untergehen konnte die Erzählung aber gleichfalls nicht, weil sie in sich zu groß war und so hat man sie hier eingeschaltet, wahrscheinlich unter Weglassung einer anderen, denn eine solche müßte nach Struktur des ganzen Abschnittes hier allerdings stehn. Beide folgenden Reden schließen mit einer Erzählung, die das Thema der vorangegangenen Rede exemplifiziert, die vom Licht der Welt mit der Blindenheilung, die vom guten Hirten mit der Rettung des Lazarus, also wird auch die Rede vom Wasser des Lebens in eine Erzählung ausgelaufen sein, nur nicht gerade in diese, die einen anderen Stil hat und überdies auch in guten Handschriften fehlt.

Mit dem achten Kapitel sind wir wieder im Tempel und der Satz, den das neue Streitgespräch beweisen will, ist der, daß der Logos das Licht der Welt sei. Als Licht der Welt hat Philo den Logos vielfach bezeichnet, ja der Logos Philos ist gar nichts anderes als der Glanz des Urlichts, der Abglanz des Urglanzes, d. h. Gottes. So sagt auch im vierten Evangelium der Logos: „Ich bin das Licht der Welt.“ Die dualistische Scheidung der von oben und der von unten Stammenden tritt hier, wo Jesus als Licht der Welt der Finsternis entgegengestellt wird, besonders stark hervor. „Ihr seid von unten her, ich bin von oben her; ihr seid von dieser Welt, ich bin nicht von dieser Welt.“ „Wo ich hingehe, da könnt ihr nicht hinkommen.“

Gegenüber dieser Unfähigkeit der von unten Stammenden, die Wahrheit aufzunehmen, entschlüpft Jesu selbst die Frage, die mancher Diener am Worte, der tauben Ohren predigte, sich vorlegen mochte: „Überhaupt, was rede ich noch mit euch?“ Selbst die, die sich ihm zuzuneigen schienen, vermögen sein Wort: „Die Wahrheit wird euch frei machen“, nicht zu begreifen und erwidern trotzig, sie seien nie jemens Knechte gewesen. Abrahams Kinder wollen sie heißen, nicht Knechte. Der Logos aber kennt sie besser: „Ihr habt den Teufel zum Vater und eueres Vaters Gelüste wollt ihr vollbringen.“ „Wer aus Gott ist, hört Gottes Worte, deswegen höret ihr nicht, weil ihr nicht aus Gott seid.“ Bestimmter hat kein gnostisches System die zwei Klassen der Kinder des Lichts und der Kinder der Finsternis unterschieden. Da die letzteren die Worte der Wahrheit überhaupt nicht verstehen können, so mißverstehen sie denn auch Jesu Verheißung, daß wer sein Wort halte, den Tod nicht schmecken solle, gründlich. „Jetzt wissen wir, daß du einen Dämon hast. Abraham ist gestorben und die Propheten, und du behauptest, wenn jemand mein Wort festhält, wird er den Tod nicht schmecken ewiglich? Du bist doch nicht größer als unser Vater Abraham, der sterben mußte, und die Propheten sind gestorben. Wozu machest du dich selbst?“ Auf diese direkte Frage läßt der Logos alle Hüllen fallen und ruft: „Ehe Abraham ward bin ich.“ Der ewig Seiende steht vor ihnen. „Euer Vater Abraham jubelte, daß er meinen Tag sehen sollte und er sah ihn und freute sich.“ Da griffen sie nach Steinen, er aber ist plötzlich unsichtbar und verläßt den Tempel. Der Verlauf des Streites über das neue Thema ist mithin derselbe wie in dem vorangegangenen Stück. Bei dem ersten Auftreten Jesu dumpfer Widerstand (8, 20). Beim zweiten Hervortreten Scheidung der Gläubigen und Ungläubigen (V. 30), beim dritten Erbitterung der Gegner bis zum Versuch der Steinigung (V. 59). Als dann aber der Logos in dem exemplifizierenden Werke der Blindenheilung

sich wahrhaftig als Licht der Welt erwiesen hat, da wird wieder ein „Schisma“ zwischen dem Volk; die einen rufen: „Er ist von Gott!“, die anderen erklären ihn für einen Samariter und Beseffenen. Schließlich wird auch hier wieder in einem gerichtlichen Nachspiel konstatiert, wie das offizielle Judentum sich geßfissentlich verstockte gegen das Licht, und wie vergeblich es zu sein pflegt, wenn ein durch die „Erleuchtung“, wie man die Taufe nannte, in die Gemeinschaft Christi Aufgenommener den Kindern der Finsternis begreiflich zu machen sucht, daß Jesus sein Heiland sei. Der symbolische Charakter der Erzählung von der Blindenheilung wird dabei gleich von vornherein angedeutet. Der Blinde, der am Wege sitzt, ist nach Jesu eigener Erklärung dazu blind, damit die Taten Gottes an ihm sollen offenbar werden, und zwar soll sich nach B. 5 an ihm erweisen, daß, solange er in der Welt ist, der Logos auch das Licht der Welt sei. Der Tag des Wirkens währt, solange der Logos da ist, es sei Sabbat oder nicht. Ist er nicht mehr da, so kommt die Nacht, da niemand wirken kann. Das Resultat der ganzen Erzählung aber erhellt aus den Worten Jesu: „Zur Scheidung kam ich in diese Welt, auf daß die nicht sehen, sehend werden und die da sehen blind werden.“ Von einer geistigen Blindheit wollte mithin der Abschnitt handeln. Die unheilbar Blinden sind die Pharisäer und ihre Blindheit ist um so tiefer, als sie nicht einmal wissen von derselben. Die geheilten Blinden sind die Christen, die durch den Akt der Erleuchtung, wie man die Taufe nannte, in das Reich des Lichtes aufgenommen wurden. Auch im einzelnen ist die Erzählung mit symbolischen Zügen durchflochten. Sobald der Jude sehend wird, d. h. sich bekehrt, wird er aus der Synagoge ausgestoßen, wie das der Verfasser oft genug in seinen Kreisen wird erlebt haben, während zu Lebzeiten Jesu ein solches Verfahren nirgend bezeugt ist. Dabei strengen die Obersten der Synagoge sich unendlich an zu beweisen, es sei mit dem Blinden überhaupt keine Veränderung vorgegangen. Er soll als

Betrüger entlarvt, er soll selbst an Christus irr gemacht werden — aber allen ihren Vorwürfen setzt der Erleuchtete das Bekenntnis entgegen: „Das alles weiß ich nicht. Eins aber weiß ich wohl, daß ich blind war und bin nun sehend.“ Die innere Erfahrung des Wiedergeborenen bringen keine Einwände der Ungläubigen zum Schweigen. Nicht minder charakteristisch ist die Schilderung der Eltern und Nachbarn. Daß der Befehrte ein anderer Mensch geworden ist, können sie nicht leugnen, aber daß das durch Christum so gekommen sei, wagen sie doch auch nicht auszusprechen aus Furcht vor der Welt. So ignorieren sie lieber die Tatsache. Wie der frühere Sünder seine Mängel los ward, wissen sie nicht und wollen es nicht wissen, er mag das mit sich und den Leuten ausmachen, „er ist alt genug“. Dabei ist bemerkenswert für den späten Standpunkt des Buches, daß die Heilung hier geknüpft wird an den kirchlichen Akt der Taufe, der in der griechischen Kirche einfach photismos, Erleuchtung des zuvor Blinden, genannt wurde. Die Heilung geschieht durch den Speichel, der aus dem Munde Jesu ausgeht, d. h. durch sein Wort und vollendet sich durch Abwaschung in dem Teiche Siloah, der als Baptisterium dient. Daß aber Jesus bei der Operation selbst aus seinem Speichel mit Staub einen Teig knetet, hat wohl keine tiefere Bedeutung, sondern soll nur, wie V. 14 zeigt, den Tatbestand einer verbotenen Sabbatarbeit herstellen, damit auch in diesem Fall wieder die Juden Gelegenheit erhalten, über der Gesetzesübertretung das gewaltigste Wunder zu übersehen, woran jeder mann erkennen mag, was bei der Anbetung des Gesetzesbuchstabens herauskommt. Wenn der Verfasser den Namen Siloah 9,7 mit „der Gesandte“ übersetzt, weil in den Tagen des Messias der Blindgeborene dorthin gesendet wurde, so fordert er selbst dazu auf, in seinen Ortsbezeichnungen eine tiefere Bedeutung zu suchen und nicht zu fragen, wo die Orte liegen, sondern was sie bedeuten? Mit den sonst nirgend aufzufindenden Lokalitäten Bethesda,

Anon, Salim (Gnadenhaus, Quelle, Heil) wird es wohl die gleiche Bewandnis haben; auch in diesen beziehungsweise klingenden Namen hat der Evangelist, der so vielfach mit einem tieferen Schriftsinn arbeitet, besondere Geheimnisse angedeutet.

Wurde der symbolische Charakter der Blindenheilung damit angedeutet, daß der Verfasser sofort (9, 3) erklärte, diese Blindheit sei nur dazu da, die Werke Gottes offenbar zu machen, so wird auch auf die tiefere Bedeutung des Lazaruswunders gleich von vornherein aufmerksam gemacht, indem es heißt, die Krankheit, an der Lazarus sterbe, sei nicht zum Tode, sondern zur Ehre Gottes. Das macht, der Verfasser wollte den Logos nicht nur als den schildern, der die verschmachten und verletzten Seelen erfrischt, als Wasser des Lebens, er wollte ihn nicht nur als den zeichnen, der die Finsternis des Unglaubens durchbricht als Licht der Welt, sondern er wollte ihn auch als den uns vorführen, der den inneren Tod des Sünders zu überwinden vermag, auch wenn der Mensch schon gänzlich der sittlichen Fäulnis und Verwesung anheimgefallen zu sein schien. Der Logos ist es, der die Toten schon in der Gegenwart erweckt und ausdrücklich weist Jesus die jüdische Vertröstung auf eine Auferstehung am Ende der Tage zurück. Der Logos ist schon jetzt die Auferstehung und das Leben, wer an ihn glaubt, der wird leben, ob er gleich stirbe. Dieses Bewahren der Seelen vor dem Tod, ihre Führung zum ewigen Leben, ist Sache des Hirtenamts, und so wird in dieser Funktion der Logos als guter Hirte bezeichnet, ein Bild, das zunächst Ezechiel dem Verfasser an die Hand gab, das aber genau dasselbe bezeichnet, was Philo meint, wenn er den Logos den Steuermann, Taxiarchen und Führer des Lebens nannte. Dem Einwande, daß Jesus nicht der vollkommene Hirte sein könne, da er zu seinen Lebzeiten zumeist feindliche Juden sich gegenüber sah, begegnet der Verfasser durch Jesu ausdrückliche Erklärung: „Auch andere Schafe habe ich, die sind nicht aus diesem

Stalle. Auch sie muß ich führen und sie werden auf meine Stimme hören und wird werden eine Herde, ein Hirte.“ Ausnahmsweise haben wir hier in dem Bilde vom guten Hirten die Form der Gleichnisrede, die bei den Synoptikern in den Reden Jesu die gewöhnliche ist; aber dieser Versuch einer Parabel zeigt uns gerade, daß hier nicht Jesus redet. Es fehlt die wirklich sinnliche Anschaulichkeit, und die Ausführung ist mager und gedankenhaft, allegorisch. Bei den folgenden Streitgesprächen ist dann wieder mit Händen zu greifen, daß der Verfasser zu seinen Lesern im zweiten Jahrhundert redet, nicht Jesus zu den Priestern und Schriftgelehrten Jerusalems. Der Vorwurf gegen Jesus, er setze sich Gott gleich, ist im zweiten Jahrhundert begreiflich, in einer Zeit, in der die Synagoge mit der christlichen Gemeinde über die Gottheit Jesu stritt. Nur für sie hatte der gelehrte Nachweis (10, 34), daß Ps. 82, 6 sogar diejenigen Götter nenne, an die das Wort erging, eine Bedeutung, den Gegnern Jesu gegenüber hatte es keinen Zweck zu beweisen, daß der Logos Gott genannt werden dürfe, da Jesus sich niemals Gott hieß. Sind die Reden Jesu anachronistisch, so nicht minder die Haufen tumultuierender Juden, die wohl in Erinnerung an ephesinische Vorgänge nach der Natur gezeichnet sind. In der historischen Grundchrift ist von solchen Versuchen, an Jesus Lynchjustiz zu üben, nie die Rede. Nur Lukas erzählt dergleichen, und so sehen wir auch hier auf die Worte des johanneischen Jesus: „Ich und der Vater sind eins!“ die Judenrotten sofort wieder nach ihren Steinen greifen. Er aber, während sie nach ihren Steinen sich bücken, fährt ruhig zu reden fort, als ob er sich behütet wisse.

Wie die Dreizahl überhaupt die Disposition beherrscht, so wird auch in dem Gleichnisse vom guten Hirten der Gedanke in einer dreifach gegliederten Rede dargelegt. Jesus beschreibt sich gleichnisweise als guten Hirten, „sie aber verstanden nicht, was es war, das er zu ihnen sagte“ (Vers 1—6). Er macht in einem zweiten Anlauf einen

verständlichen Angriff auf die falschen Hirten des Volkes. „Da ward abermal ein Schisma unter den Juden über diesen Worten. Viele unter ihnen sprachen: ‚Er hat einen Teufel und ist unsinnig.‘ Andere sprachen: ‚Das sind nicht Worte eines Besessenen.‘“ Die letzte Steigerung aber verlegt der Verfasser auf ein neues Fest, auf den Tag der Tempelweihe in der Mitte Dezember, ohne daß Jesus darum sein Thema vom guten Hirten fallen ließe (10, 26). Der Verfasser redet eben in Wirklichkeit nicht zu verschiedenen Festversammlungen, sondern zu seinen Lesern, die auch den Anfang der Rede gelesen haben. Und wiederum steigert sich der Haß der Juden bis zum Versuch der Steinigung, die Gegner recken die Hände nach ihm aus, aber auch jetzt sind sie mit Ohnmacht geschlagen. Dabei fließen eine Reihe von zeitgeschichtlichen Beziehungen ein, die für die Datierung des Buches wichtig sind. In den Reden vom guten Hirten wird Jesus in Gegensatz gesetzt zu den falschen Messiasen, die alle nur Räuber und Mörder gewesen sind und alle nur dazu kamen, um Raub und Blutvergießen und Plünderung über das Gottesvolk zu bringen, wie der Verfasser das im Bar Kochbabrieg schaudernd erlebt hat. Unleugbar tritt hier der späte Standpunkt des Schriftstellers zutage, der bereits auf eine ganze Anzahl von gescheiterten Messiasen zurückschaut¹⁾. Der von Gott gesendete Hirte wird dann zum zweiten in Gegensatz gesetzt zu den Irrlehrern, die nicht auf dem geordneten Weg zu der Herde gelangen und die Gott, der

¹⁾ Wellhausen, Das Evangelium Johannis 48 sagt: „Lehrreich ist die Vergleichung von 5, 43. Dort wird der wahre Christus nicht einer Mehrheit von Prätendenten entgegengesetzt, sondern nur einem einzigen (Bar Kochba) und diesem folgen die Juden.“ Wellhausen stützt damit seine Unterscheidung einer Grundschrift und eines Bearbeiters. „Dort ist von Bar Kochba die Rede, hier von erfolglosen Attentätern.“ Eine Überarbeitung ist durch den Schluß des Buches klar erwiesen und es liegt wohl zunächst, dieser manche Inkonsequenzen der Erzählung zuzuschreiben.

Türhüter, nicht eingelassen hat. Wie sollte aber Jesus, noch ehe eine Kirche und eine rechte Lehre vorhanden war, von Irrlehrern reden? Nur wer dem von Gott gesetzten Hirten (dem Bischof?) nachfolgt, der wird wohl fahren, sicher aus- und eingehen und durch ihn grüne Weide finden, ganz anders als die, die von den Irrlehrern auf öder Steppe im Kreis herumgeführt werden und sich an Worten sättigen sollen. In der Zeit der Gnostiker sind solche Warnungen begreiflich, im Munde Jesu wären sie reine Prophetie.

Wie die Umtriebe der Häretiker seit Trajan und Hadrian, so werden auch die Christenverfolgungen dieser Zeit bereits berücksichtigt. Der Logos wird als der gute Hirte erwiesen im Gegensatz zu dem Mietling, dem feigen Vorsteher, der zur Zeit der Gefahr und Verfolgung die Herde verläßt, die ohne Führer sich zerstreut. Den guten Hirten kennen die Schafe, sie hören seine Stimme, er ruft die Seinen mit Namen und sie kommen. Der gute Hirte flieht nicht vor der Gefahr, er läßt sein Leben für die Schafe und niemand wird ihm auch nur ein einziges aus seiner Hand reißen. Der Verfasser schreibt danach in den Zeiten der Christenverfolgung, als viele Bischöfe, wie auch Plinius bezeugt, abschworen und ganze Gemeinden auseinanderliefen. Nach tieferem Schriftsinn heißt dieser Satz aber: die Seelen, die dem Logos übertragen sind, gehen ihm nicht verloren, sie verfallen nicht dem ewigen Tod, sondern sie leben, ob sie gleich sterben. Eben diese Züge nun stellen sich in der Geschichte der Erweckung des Lazarus uns symbolisch vors Auge, in der der Verfasser auf die Lehrrede die Exemplifikation folgen läßt. Jesus erscheint im Verkehr mit der Familie zu Bethanien als der gute Hirte, der die Seinen kennt und ist bekannt den Seinen, wie sich das in dem Umgang mit den Schwestern aufs lieblichste abspiegelt. Er liebt die Seinen und weint um sie. Er zieht mit Gefahr des eigenen Lebens nach dem ihm feindlichen Judäa, um ihnen zu helfen, denn er ist kein Miet-

ling, der flieht, wenn die Gefahr nahe ist. Er ruft seine Schafe beim Namen und sie hören seine Stimme. So ruft er: „Lazarus, komme heraus!“ und Lazarus kommt. Der Tod kann ihn nicht festhalten, denn niemand kann eine Seele aus der Hand des guten Hirten reißen. Er ist die Auferstehung und das Leben und wer zu seinen Schafen gehört, der wird leben, ob er gleich stirbe. Den Verkehr Jesu mit den Schwestern und die Belästigung der Leidtragenden durch die trostreichen Juden hat der Verfasser mit dramatischer Lebendigkeit geschildert. Bei der Nähe von Jerusalem ist die Anwesenheit der vielen Besucher nicht gerade unerklärlich. Der Evangelist aber hat sie eingeführt, weil er für das unerhörte Wunder einer Totenerweckung recht viele Zeugen braucht. Was sich zutrug, geschah in voller Öffentlichkeit und die Juden wissen, um die Tatsache zu ersticken, keinen andern Rat mehr, als nun auch Lazarus umzubringen, damit er nicht als Zeuge der Wunder des Logos auftrete. So wahr ist es, daß die, die Mose und den Propheten nicht glauben, auch nicht glauben werden, falls einer von den Toten aus dem Schoße Abrahams wiederkehrt.

Wie in den früheren Abschnitten folgt auch hier wieder als Nachspiel eine Gerichtsverhandlung, die ganz offiziell feststellt, daß trotz der größten und unleugbaren Wunderbeweise sich das Volk der Juden gegen den Logos verstockte. Wenn die Juden angesichts der Erweckung eines seit vier Tagen Begrabenen nicht glauben, so sind alle Beweise an ihnen verloren und eben das wird in dem gerichtlichen Nachspiele konstatiert. Auch bei dieser Schlußverhandlung tritt aber der späte Standpunkt des Erzählers deutlich hervor, wenn der Hohepriester die Befürchtung ausspricht, falls man den falschen Messias noch länger gewähren lasse, würden die Römer kommen und den Juden Ort und Volk wegnehmen, darum sei es besser ihn zu töten, als daß das ganze Volk zugrunde gehe. Hätte man die falschen Messiasse sofort gesteinigt, ist die Meinung, so stände jetzt nicht auf

Moria ein Jupitertempel. Mit großer Kunst wird dabei das Wunder, das den Logos als den guten Hirten zeichnete, die Wiederbelebung des Lazarus, als Sprungfeder benutzt, um die Handlung vorwärts zu treiben. Das Wunder an Lazarus war so unerhörter Art, daß der Unglaube, wenn er nun dem Lichte dennoch nicht glauben will, keine andere Wahl hat, als dasselbe auszulöschen. Wenn der Unglaube sich gegen dieses Wunder verstockt, so ist er überhaupt nicht zu bekehren. Wollen die Juden Christum auch jetzt nicht anerkennen, so müssen sie ihn töten. So gestaltet sich das didaktische Epos zum Drama und es ist wie vor der Bühne: wir haben gesehen, was geschehen ist, wir erwarten, was geschieht.

Haben wir bis dahin bei der Beschreibung des Kampfes mit der Finsternis stets nur von der Finsternis gehört, so muß endlich doch auch von den Lichtelementen die Rede sein, die bei der Scheidung von der Finsternis sich sondern. So wird zum Abschluß des zweiten Teils im zwölften Kapitel von einer dreifachen Verklärung berichtet, bei der die Finsternis ausgeschlossen ist und die eine ahnungsvolle Perspektive in eine lichtere Zukunft eröffnet. Zunächst huldigt Jesu der engere Kreis der Freunde zu Bethanien. Der vom Tode erweckte Lazarus, der vier Tage im Grabe lag, sitzt mit dem Messias zu Tisch und seine Schwester Maria salbt Jesu die Füße. In der zweiten Verklärung erweitert sich die Gemeinde des Lichts. Die Gläubigen des Judentums ziehn Jesu entgegen, streuen ihm Palmen und rufen Hosanna. Zum dritten treten Repräsentanten der gesamten Völkerwelt hervor. Griechen, die beim Feste sind, lassen durch den Heidenapostel Philippus sich zu Jesus geleiten und eine Stimme vom Himmel beglaubigt Jesum als den, der verherrlicht ist und noch weiter verherrlicht werden soll, worauf die Griechen wieder aus der Erzählung verschwinden, nachdem sie ihrer Repräsentationspflicht genügt haben. Sie sollten auch nur die Einführung der Heidenchristen in die Gemeinde auf Jesum selbst zurück-

führen. Damit ist das Gericht über den Herrn der Finsternis vollzogen. Sobald das Licht Raum gewinnt in den Herzen der Menschheit, beginnt die Ausstoßung der Finsternis. Also im kleinen Kreise der Seinen, im Kreise des Hosianna rufenden jüdischen Volkes und von den Repräsentanten der Völkerwelt ist Jesus anerkannt als Gottes Sohn und der Welt Heiland. Wenn aber nichtsdestoweniger der weitaus größere Teil der Juden ungläubig bleibt, so ist es, weil sie von Natur der Finsternis angehören und nicht zum Lichte kommen können. Auch wenn der Logos noch größere Wunder getan haben würde als das an Lazarus, wenn er die Sonne vom Himmel gezogen und die Geister der Unterwelt heraufgeführt, das Judentum hätte nicht geglaubt, weil es nicht glauben kann. Das ist das schon von den Propheten vorhergesagte Verhängnis, wie die Schlußbetrachtung 12, 39—41 hervorhebt. Daß der Verfasser ein so hartes Urteil über Israel gesprochen, hat man als bündigen Beweis dafür angesehen, daß er selbst kein Jude gewesen sein könne. Immerhin ist der Evangelist doch selbst von dieser definitiven Verstoßung Israels, an der er nach dem Ausgang des zweiten jüdischen Krieges nicht mehr zweifeln kann, tief bewegt. Es war dieser Verlauf ein ihm schmerzlicher, aber von Anbeginn feststehender Ratschluß Gottes, den schon Jesaja erkannte: „Herr, wer hat unserer Kunde geglaubt?“ Gott selbst hat ihre Augen geblendet und ihre Herzen verhärtet. Diese Vorhersagung des Propheten mußte sich erfüllen.

Einerseits bezeichnet also Kap. 12 den Abschluß der öffentlichen Tätigkeit Jesu, anderseits beginnt mit demselben bereits die Darstellung der Passionsgeschichte als einer Erfüllung des alttestamentlichen Passahtypus. Wie in Gemäßheit von Exod. 12, 3—6 das Passahlamm am zehnten Nisan auf einem der Dörfer bei Jerusalem gekauft und geschmückt wurde, so wird Jesus zu Bethanien durch die Salbung geweiht, und wie die Jerusalemiten die Passahlämmer feierlich nach der Stadt geleiten, so holt das Volk das

wahre Passahlamm mit seinem Hosianna ein. „Am zehnten dieses Monats sollen sie sich nehmen ein jeglicher ein Lamm für ein Vaterhaus, ein Lamm für das Haus . . . Ein fehlerloses, männliches Lamm, und ihr sollt es aufbewahren bis zum vierzehnten Tage dieses Monats, da soll es die gesamte versammelte Gemeinde Israels schlachten gegen Abend.“ So lautete das Gesetz (Exod. 12, 3f.). Am zehnten Nisan pflegten darum die Bürger Jerusalems auf die Dörfer bei der Stadt, auch nach dem nahen Bethanien, hinauszuziehen, um dort ihr Lamm zu kaufen, es zu schmücken, und festlich nach der Stadt zu geleiten. Wenn nun der Verfasser im Widerspruch mit Matthäus und Markus die Salbung von Bethanien vor den Einzug in Jerusalem stellt und sie gerade auf den zehnten Nisan verlegt, so ist es, weil dieser festliche Akt ihm bereits einen Teil des alttestamentlichen Typus darstellt, der sich erfüllen muß. Das fehlerlose männliche Lamm wird gewaschen, geschmückt und in feierlichem Zuge nach dem Ort gebracht, wo es geschlachtet werden soll. Diesen tieferen Sinn haben dem Evangelisten die beiden Erzählungen, die seine Quellen vielmehr in umgekehrter Folge berichteten. Die Synoptiker lassen Jesum zuerst einziehen und dann erst folgt die Fußwaschung. Hier wird, der Erfüllung des Typus zuliebe, das Lamm zuerst gewaschen und geschmückt und dann nach Jerusalem geleitet und nun handelt es sich nur noch um die Schlachtung. So beginnt mit dem dreizehnten Kapitel die Passionsgeschichte.

Wie der erste Teil mit den Worten Jesu anhub: „Meine Stunde ist noch nicht gekommen“, wie der zweite Teil das Wort voranstellte: „Meine Zeit ist noch nicht da“, so beginnt der dritte Teil mit der Erklärung: „Jesum wußte, daß nunmehr seine Stunde gekommen sei.“ Deutlich ist die Dreiteilung von dem Evangelisten selbst markiert. Neigt sich der Kampf zwischen Licht und Finsternis, den der zweite Teil des Buches erzählte, seinem Ausgang zu, so muß um so mehr das Licht, ehe es von der Finsternis

erdrückt wird, zuvor noch einen Kreis sich zubereiten, der seine Strahlen festzuhalten und seine Flamme weiterzuleiten vermag. Zwischen des Kampfes Ende und des Leidens Anfang stellt sich darum folgerichtig zunächst ein Abschnitt, der das Vermächtnis Jesu enthält, das in den Abschiedsreden niedergelegt ist, deren mild elegischer Ton dem Evangelium so viele Freunde erworben hat. Der Ton der Tröstung ist nie reiner und schöner angeschlagen worden als in diesem Vermächtnis Jesu an seine Lieben. Der Anschluß an Jesum wird der Zeit den Frieden bringen, nach dem sie sich sehnt, denn Jesu eigener Friede ist das Erbe, das er den Seinen hinterläßt. „Meinen Frieden lasse ich euch, Frieden, wie ich ihn habe, gebe ich euch. Nicht gebe ich, wie die Welt gibt.“ In dieser Schilderung der versöhnten Stimmung, in der der Logos zum Vater zurückkehrt, liegt zugleich ein Protest gegen die Erzählung der Synoptiker von dem Gefühle der Verlassenheit, das Jesum am Kreuze ergriffen habe: „Ich bin nicht allein, der Vater ist bei mir.“ Das Austeilen des Kelches und des ungesäuerten Brotes wird nicht erzählt, weil für den Verfasser das letzte Mahl Jesu kein Passahmahl ist und doch liegt über der ganzen Erzählung die Stimmung „der Nacht, da er verraten ward“, so daß wir das Weggelassene kaum vermissen. Einen neuen Inhalt gibt der Verfasser dem letzten Mahle Jesu dadurch, daß Jesus bei ihm die letzte Ausrüstung der Jünger zu ihrem Berufe vollzieht. Diese Rüstung wird symbolisch dargestellt in der Handlung der Fußwaschung, die Jesus vornimmt, von der die Synoptiker aber nichts wissen. „Nachdem Jesus die Seinen stets geliebt hatte, gibt er ihnen einen letzten Liebesbeweis.“ Das Spiel mit dem Worte *agapan*, *Agape*, Liebesmahl will nochmals erinnern, daß dieses Mahl die Einsetzung des Abendmahls vertritt, dessen Bedeutung das Evangelium bei Gelegenheit der Speisung in der Wüste bereits ausführlich entwickelt hat. Ein Passahmahl kann es nicht sein, weil Jesus selbst das Passahlamm ist, aber es ist für den

Evangelisten die endgültige Ordination der Jünger zu Jesu Aposteln auf Erden, die den höheren Inhalt des letzten Zusammenseins des Scheidenden mit den Seinen bildet. Die Zurüstung besteht zunächst in einer Säuberung ihres Kreises, denn noch immer sind in dieser kleinen Gemeinde des Lichts auch Momente der Finsternis. Zwölf sind erwählt, aber ihrer einer ist ein Teufel; Petrus ist berufen, aber der Hahn wird nicht krähen, so wird er seinen Herrn dreimal verleugnet haben. Insgesamt sind sie der Freundschaft des Logos gewürdigt worden, aber noch immer wissen sie nicht, daß er eins ist mit dem Vater. Eine Reinigung und Säuberung des Jüngerkreises ist mithin nötig, ehe derselbe als Licht der Welt und Salz der Menschheit gelten kann. Der Verfasser stellt nach seiner Weise diese Reinigung zunächst symbolisch dar, indem er vor dem letzten Mahle, am dreizehnten Nisan, Jesum sich erheben läßt, um den Jüngern die Füße zu waschen. Mit Ausnahme des Judas zwar sind die Jünger im ganzen rein, sofern sie durch das Bad der Wiedergeburt hindurchgegangen sind, aber im einzelnen bedürfen sie doch immer wieder der Säuberung von der befleckenden Berührung der Erde. Daher das Wort an Petrus: „Wer sich gebadet hat, braucht nichts, denn nur die Füße zu waschen.“ Das Bad der Wiedergeburt haben sie erfahren, aber von den Befleckungen, die jeder Tag bringt, muß Jesus sie immer aufs neue reinigen. Zunächst gilt es, den, der nicht rein ist, zu beseitigen. Wie im Kampfe mit den Juden Jesus immer einen dreimaligen Gang gegen die Gegner unternahm, in dem die Waffen immer härter aufeinander trafen, so wird auch hier dreimal angefeht, ehe der Gegner weicht. Zuerst heißt es Vers 11: „Jesus kannte seinen Verräter, darum sprach er: ‚Ihr seid rein, aber nicht alle.‘“ Deutlicher spricht er zum zweitenmal mit Psalm 41, 10: „Der das Brot mit mir ißt, hat seine Ferse wider mich erhoben.“ Zum drittenmal aber sagt er geradezu: „Dieser ißt's.“ „Was du tust, das tue bald.“ Daß so nachdrücklich

darauf hingewiesen wird, Jesus habe den Verräter wohl durchschaut, ja er habe ihn selbst zur Beschleunigung seines Treubruchs aufgefordert, hängt wohl mit dem heidnischen Vorwurfe zusammen, den wir durch Celsus kennen, es sei Jesu widerfahren, was selbst für den Führer einer Räuberbande eine Schande wäre, einer seiner eigenen Gesellen habe ihn verraten, wie also sollte man ihn für einen Propheten halten, da er sich sogar in der Auswahl seiner Jünger irrte? Diesem Spotte setzt der Verfasser die Versicherung entgegen, nicht einen Augenblick habe Jesus sich in Judas getäuscht. „Jesus kannte seinen Verräter, deshalb sagte er: Ihr seid rein, aber nicht alle“ (13, 10). Und zum zweitenmal wird 13, 21 erinnert, daß Jesus wußte, wer ihn verraten werde, ja er selbst reicht 13, 26 Judas den Bissen dar, nach welchem der Satan von ihm Besitz nimmt und spornt ihn an: „Was du tust, das tue bald.“ So sehr liegt es dem Verfasser am Herzen zu zeigen, daß der Arge den Allwissenden nicht täuschen konnte, daß er lieber Jesum selbst zum Urheber seines Schicksals macht und damit den Verräter zum willenlosen Werkzeug seiner Beschlüsse herabsetzt. Jesu geschah, was er selbst erwählt hatte, und Judas tat, was ihm kraft seiner Prädestination zum Verderben bestimmt war. Nichts ist Willkür, alles ist Bestimmung. Dasselbe ewige Dekret hat Petrus zu einem Gefäße der Ehre gemacht und Judas zu einem Gefäße der Unehre. So zieht der Evangelist die letzte Konsequenz der paulinischen Prädestinationslehre und seines gnostifizierenden Dualismus. Unter diesen Voraussetzungen ist es im Grunde unnötig, daß er die Tat des Judas auch noch psychologisch näher motiviert. Das Bild des Verräters hat bei ihm noch nachgedunkelt. Judas ist ihm ein Dieb, ein schönredender Heuchler; tückisch sitzt er, finstere Pläne im Herzen, bei den harmlos Versammelten. Es ist, als ob der Verfasser an einen jener Judasse dächte, die bei den Agapen mit-schmausen und dann hingehen, um die Brüder dem Richter

anzuzeigen¹⁾, wie auch die Epistel Judä ähnliche Mitläufer kennt. Jesus aber reicht dem Verräter selbst den Bissen, mit dem der Teufel in ihn fährt. „Da ging jener, nachdem er den Bissen genommen hatte, sofort hinaus. Es war aber Nacht.“ Nacht im Herzen des Verräters, Nacht in der Welt, die dunkelste Stunde der Menschheit!

Nachdem damit der Letzte der von unten Geborenen, derer, die den Teufel zum Vater haben, ausgestoßen ist aus der unmittelbaren Umgebung des Logos, darf dieser sprechen: „Nun ist des Menschen Sohn verklärt!“ Aber auch die Kinder des Lichts bedürfen, obwohl sie durch das Bad der Wiedergeburt hindurchgegangen sind, dennoch, wie die Fußwaschung andeutet, noch weiterer Reinigung, und am nötigsten gerade der, den die Judenchristen zum Obersten der Apostel gemacht haben — Petrus. Auch er wird dreimal ernstlich zurecht gesetzt. Allzusehr Psychiker, als daß er den tieferen Sinn der Handlung verstehen könnte, will er nicht, daß Jesus ihm die Füße wasche, so daß Jesus rügen muß: „Wenn ich dich nicht wasche, hast du keinen Teil an mir.“ Zum zweitenmal erweist er sich als Psychiker, indem er noch immer nicht weiß, wohin Jesus nunmehr gehe und erlebt zum zweitenmal die Demütigung, daß Jesus zu ihm spricht: „Wohin ich gehe, kannst du mir jetzt nicht folgen.“ Ein Hinweis auf das Martyrium des Petrus ist dabei der Zusatz: „Du wirst mir aber später folgen.“ Als Petrus dann aufwallend und zugleich sich vordrängend spricht: „Ich will mein Leben für dich lassen,“ spricht Jesus das dritte und bitterste Wort: „Dein Leben willst du für mich lassen? Wahrlich, wahrlich, ich sage dir, der Hahn wird nicht krähen, ehe du mich dreimal verleugnet hast.“ — Was mithin in der Erzählung des dreizehnten Kapitels symbolisch und tatsächlich zum

¹⁾ Vgl. Heitmüller, bei Weiß, Die Schriften des Neuen Testaments 2, 282.

Ausdruck kommt, ist die Zurüstung des Jüngerkreises für die Erbschaft des Logos, die sie übernehmen sollen. Dasselbe ist denn auch das Thema der nächsten drei Kapitel, die ebensoviele Abschiedsreden umfassen. Die erste, vom Parakleten, dreht sich um den Gedanken, wie die Jünger als kleingläubige und schwachgläubige Psychiter an sich nicht fähig wären, Jesu Erbschaft anzutreten, aber der verkörperte Christus wird als Fürsprecher, als Paraklet, wie auch Philo den Logos genannt hatte, ihnen den Geist spenden. Um die Schwäche der Jünger also handelt es sich hier, die wunderbar beseitigt werden soll, so daß auch sie alles wissen und noch größere Wunder tun dürfen als der Logos selbst getan hat. Darum beginnt und schließt diese Rede mit den Worten: „Euer Herz erschrecke nicht!“ Nicht als Waisen bleiben sie in der Welt zurück, der Logos kehrt wieder und wird sie heimholen in die Wohnungen des Vaters, wie man verlassene Kinder heimholt. Auch hienieden schon wird er bei ihnen sein als ihr Fürsprecher, um sie in alle Wahrheit zu leiten. Nicht in Zungenreden und Visionen soll dieser Geist sich offenbaren, sondern in innerer Erleuchtung. Mit 14, 31 wollte der Verfasser ursprünglich Jesu Reden schließen, da er diesen sprechen läßt: „Stehet auf, laßt uns von hinnen gehn!“ Statt des Ausbruchs folgt dann aber die langausgesponnene Gleichnisrede: „Ich bin der wahrhaftige Weinstock und mein Vater der Weingärtner!“ Mag das Folgende nun an falscher Stelle stehen oder ist der Verfasser selbst inkonsequent gewesen, sicher ist, daß die zwischen der Aufforderung zum Ausbruch und dem Ausbruch selbst liegenden Redeteile (14, 31 bis 18, 1) gerade zum Schönsten gehören, was das Evangelium bietet und so protestiert Corssen mit Recht dagegen, daß man das Gebet, in dem der Geist des Evangeliums am reinsten und schönsten zum Ausdruck komme, als fremden Zusatz preisgebe. Es unterbricht freilich den Gang der Handlung, aber es kann recht wohl eine Einschaltung sein, die der Schriftsteller selbst nachträg-

lich hinzufügte, ohne den ersten Entwurf zu ändern. Das Gleichnis selbst hat aber so wenig als die früheren Bilderreden die geschlossene Form der Gleichnisse Jesu. Es knüpft an an das Wort Jesu bei dem letzten Abendmahl (Matth. 26, 29) vom Gewächse des Weinstockes, aber indem Jesus sich dem Weinstock, die Jünger den Reben vergleicht, wird der Gedanke von der Notwendigkeit der Reinigung des Jüngerkreises festgehalten, den die Fußwaschung versinnbildlichte. Die Reben, die keine Frucht bringen, muß der Weingärtner wegnehmen, die, die Frucht bringen, reinigt er, damit sie mehr Frucht bringen. So wurde Judas abgehauen vom Stamm und hinausgeworfen, damit er verderbe, den anderen aber werden mit scharfem Messer ihre wilden Triebe abgeschnitten, Petrus seine Selbstüberschätzung, Thomas sein Kleinmut, Philippus sein Stumpfsinn, Lebbäus seine weltlichen Erwartungen, wie das in den Gesprächen sinnvoll zum Ausdruck kommt. Doch auch hier wird anerkannt, daß im ganzen die Jünger bereits gesäubert oder, wie es oben hieß, daß sie durch das Bad der Reinigung hindurchgegangen sind. Die Beziehungen der Jünger zur Welt sind freilich auch hier nicht die, die zur Zeit Jesu gegeben waren, sondern die der späteren Christenverfolgung. „Haben sie mich verfolgt, so werden sie auch euch verfolgen . . . Das werden sie tun um meines Namens willen . . . Sie werden euch aus der Synagoge ausschließen, ja es kommt die Stunde, da jeder, der euch tötet, wähnt Gott einen Dienst zu erweisen.“ Die Verfolgung um des Namens willen ist schon längst im Gange, was zu Jesu Lebzeiten nicht der Fall war. Von anderer Seite verrät sich der spätere Standpunkt in dem entwickelten Kirchenbegriff. Wer sich von Christi Kirche scheidet, verfällt als dürre Rebe dem Feuer. Nur im Zusammenhang mit der Kirche kann man Frucht bringen. *Extra ecclesiam nulla salus.*

Auch die dritte Rede (Kap. 16) beleuchtet den Gedanken der Ausrüstung und Zurüstung. Zu derselben ge-

hört vor allem die Berichtigung der Irrtümer der ersten Jünger in betreff der sinnlichen Wiederkunft Christi, die die Altgläubigen noch immer erwarteten. Kleinmütig fragen die Jünger untereinander: „Was ist das, daß er sagt, über ein Kleines, so sehet ihr mich nicht und wieder über ein Kleines, so werdet ihr mich sehen?“ Sie hatten von den Wehen des Gottesreichs gelesen, das im Durchbrechen begriffen sei und warteten damals schon, wie nachher ihr Leben lang, auf die Wehen des Endgerichts und die Geburtsstunde des Reiches. Der Evangelist dagegen, der im zweiten Jahrhundert lebt, erwartet eine sichtbare Wiederkunft Jesu nicht mehr. Nach seiner Meinung haben sich alle Verheißungen schon erfüllt, aber auf geistige Weise. Die Wehen, von denen die Jünger so viel redeten, sind ihm die Schmerzen des Abschieds von ihrem Meister, und die Geburt der neuen Welt, deren die Kirche immer noch harrt, ist bereits erfolgt in der Ausgießung des Geistes. So wird das schmerzliche Ende zum Anfang der ewigen Freude. Das alte schöne Bild, in dem Propheten und Apostel den Durchgang durch den höchsten Schmerz zu dem süßesten Frieden schilderten, ist ihm dabei nicht verloren gegangen: „Das Weib, wenn sie gebiert, hat Traurigkeit, denn ihre Stunde ist gekommen; wenn sie aber das Kind geboren hat, denkt sie nicht mehr an die Angst, um der Freude willen, daß ein Mensch zur Welt geboren wurde.“ Dem stillen Frieden einer Wochenstube vergleicht der Verfasser die Stunde nach der Geburt des neuen Reiches. Es ist auch ihm etwas Schönes um diese Stille, in der die Atemzüge der jungen Mutter ruhig gehen und sie nichts hört als die kleinen Töne des Neugeborenen. Dieser stille Friede wird der Gemeinde werden und ist mit Schmerz und Kampf nicht zu teuer erkauft. „Es ist gut für euch, daß ich weggehe, denn wenn ich nicht weggehe, wird der Fürsprecher nicht zu euch kommen, wenn ich aber gegangen bin, werde ich ihn zu euch senden . . . Noch vieles hätte ich euch zu sagen, aber ihr vermögt es jetzt nicht zu tragen;

wenn er aber kommt der Geist der Wahrheit, wird er euch völlig in die Wahrheit hineinführen. Aus dem Meinigen nimmt er es und wird es euch verkünden.“ Mit dem Geist, der am ersten Pfingstfest Jerusalem betäubte, hat dieser Geist keine Ähnlichkeit. Die Zeit der Zungen ist vorüber. Der Paraklet ist der in der Christenheit lebende verklärte Christus, der ihr den Sinn dessen aufschließt, was Jesus offenbarte, ihr neue Offenbarungen spendet und sie in alle Wahrheit leitet bis zu dem Tag, an dem auch für sie das Fragen aufhört und sie alles wissen (16, 23). Dann werden sie erkennen, mit wem sie es zu tun hatten, mit dem Sohne, der vom Vater ausging. „Ich bin vom Vater ausgegangen und bin in die Welt gekommen, wieder verlasse ich die Welt und gehe zum Vater.“ So wird die schmerzvolle Geschichte des Zimmermanns von Nazareth, der am Kreuze starb, zum hohen Lied von dem Herrn der sieben Himmel, der zur Erde kam und zum Himmel heimkehrte. Das Verhältnis des Messias zum jüdischen Volke hat sich erweitert zu einer Erlösung der Welt durch den Logos. Als die Sünde der Welt, deren der Paraklet diese überführt, wird 16, 9 rund und bündig das bezeichnet, daß die Welt nicht an den im Fleische gekommenen Logos glauben will. Der Streit um die Geltung des Gesetzes und die Verheißungen Israels spielt hier keine Rolle mehr. Nicht daß das jüdische Gesetz nicht erfüllt wird, sondern, daß die Welt an Christus nicht glaubt, ist ihre Sünde.

Da die Jünger jetzt nach den Abschiedsreden wissen, ihr Meister ist der ewige Sohn, so ist ihre Vorbereitung vollendet. Die Zeit der Bilder und Rätsel ist vorbei, sie erhielten die wahre Wahrheit. Daß die so Gerüsteten freilich dennoch schwache, fehlbare Menschen geblieben sind, weiß der Evangelist aus der Geschichte nur allzuwohl und darum weist 16, 31 ihre Meinung, nun seien sie am Ziele, mit Ironie zurück. „Jetzt glaubet ihr? Siehe es kommt die Stunde und ist gekommen, da ihr euch zerstreuen werdet,

ein jeder in sein Eigentum und mich allein lasset. Aber ich bin nicht allein, der Vater ist bei mir. Ich habe euch das gesagt, damit ihr Frieden habet. In der Welt habt ihr Drangsal, aber seid getrost, ich habe die Welt überwunden.“ Innigkeit und Hoheit durchdringen sich in ergreifender Weise in diesem Christusbilde, das der vierte Evangelist neu geschaffen hat und darum ist es in gleicher Schönheit durch zwei Jahrtausende gewandelt, ohne zu verblassen. Mit dem realistischen Bilde der Synoptiker deckt es sich nicht, aber es ist der Reflex desselben in der Seele eines Idealisten, der den Menschensohn als Gottessohn anschaute. Was ist nun aber der letzte Sinn der Stiftung Jesu? Als diese Summe seiner Lehren bezeichnet Jesus selbst das Bleiben in der Liebe. „Ein neu Gebot gebe ich euch, daß ihr euch untereinander liebet, wie ich euch geliebet habe. Daran werden alle erkennen, daß ihr meine Jünger seid, daß ihr Liebe untereinander habt.“ Ein neues Gebot wird diese Vorschrift durch die beherrschende Stellung, die Jesus der Liebe gibt. Sie ist nicht ein Gesetz neben andern, sondern schlechthin das Gesetz Jesu und um dieser Worte willen hat man das vierte Evangelium das Evangelium der Liebe genannt. Liebe der Brüder war nach dem Evangelisten die Summe von Jesu Lehre. Das ist das Fazit, das der Verfasser sich aus der Lektüre der Synoptiker gezogen hat. In der bedrängten Lage der Gemeinde, bei dem Streite der um sich greifenden Sektiererei, sucht der Verfasser nach einer Formel, worin denn eigentlich die Zugehörigkeit zu Christus bestehe und so läßt er Jesum selbst sprechen: „So ihr bleibet in der Liebe, seid ihr meine wahren Jünger.“ Das Zusammenhalten mit den Brüdern wird den Lesern eingeschärft mit dem Hinweis darauf, daß die Rebe verdorren muß, die sich vom Weinstock löst. Solche Worte richteten sich nicht an die Zwölfe, sondern an die bedrängte Gemeinde des zweiten Jahrhunderts, die täglich den Abfall vieler vor Augen hat. An eben dieselbe geht das Wort:

„Wenn die Welt euch haßt, so bedenket, daß sie mich früher als euch gehasset hat. Gehörtet ihr zur Welt, so würde die Welt ihr Eigenes lieben, weil ihr aber nicht zur Welt gehört, deswegen haßt euch die Welt. Das alles werden sie euch tun um meines Namens willen.“ An die Christen der Verfolgungszeit sind diese Worte gerichtet, die um eines Namens willen verurteilt werden. Rings umgibt die Gemeinde Argwohn, Haß, Verfolgung; schwände auch die Liebe unter den Brüdern selbst, so gäbe es nirgend einen Halt. Das Bleiben in der Liebe macht darum den rechten Christen.

Zum Schlusse faßt der Verfasser die Summe seiner Logoslehre in zwei Sätze, indem er den Logos sprechen läßt: „Ich bin vom Vater ausgegangen und bin in die Welt gekommen: wieder verlasse ich die Welt und gehe zum Vater.“ Auch hier geht dann, wie so oft in dem Evangelium, die Rede Jesu in eine Reflexion des Evangelisten über, der Jesum in dritter Person fortfahren läßt: „Das ist das ewige Leben, daß sie dich erkennen und Jesum Christum, den du gesandt hast.“ Im Rückblick auf die nunmehr vollbrachte Erdenfahrt spricht der Logos 17, 4: „Ich habe dich auf Erden verherrlicht, indem ich das Werk zu Ende führte, das du mir zu tun aufgegeben hast. Und jetzt verherrliche du mich Vater bei dir mit der Herrlichkeit, die ich bei dir hatte, ehe denn die Welt war.“ Der letzte Abschied nach so vielen Abschiedsworten ist das Weihegebet (Kap. 17), mit dem Jesus nun wirklich schließt. In feierlichem Gebete heiligt sich der Logos zu dem großen Versöhnungsoffer, das er bringen will. Man hat dieses Gebet das hohenpriesterliche genannt, man könnte es auch das erste Kirchengebet nennen, denn wie ein Formular der Agende zählt es regelrecht die einzelnen Kategorien auf, für die gebetet werden soll. Der Logos betet für sich, für die Seinen und für die, die durch das Wort der Seinen zum Glauben kommen werden. Für sich: „Verherrliche deinen Sohn, damit der Sohn dich verherrliche,

indem er allen, die du ihm gegeben hast, ewiges Leben gebe.“ Zum zweiten betet er für die Jünger: „Deinen Namen habe ich den Menschen geoffenbart, die du mir gegeben hast . . . Weihe sie durch die Wahrheit. Dein Wort ist die Wahrheit.“ Aus der unheiligen Masse der Menschheit werden sie abgesondert, indem der Logos sie weiht durch die Wahrheit, die rechte Gotteserkenntnis. Seit diese Jünger, für die Jesus betet, von der Erde geschieden sind, sind aber neue Generationen von Christen erwachsen und auch sie schließt der Verfasser in das Gebet des Sohnes zum Vater ein. Die ganze, weitverzweigte Kirche der Zeit Trajans und Hadrians steht dem Evangelisten bereits vor Augen, wenn er Jesum nicht nur für die bitten läßt, die Gott ihm gegeben, sondern auch für die, die wieder durch das Wort der Seinen zum Glauben gekommen sind, und er erbittet ihnen vor allem die Einigkeit im Geist, deren die Kirche in dem Zeitalter der Gnosis vor allem bedurfte. Das Wohl der Kirche liegt dem philosophierenden Christen nicht weniger am Herzen als den Altgläubigen und nach diesem Gebete ist es unmöglich, sein Evangelium schlechtweg unter die gnostischen Schriften zu zählen.

Der Sinn des Abschnitts, den der Verfasser zwischen die Beendigung der öffentlichen Tätigkeit Jesu und die Passionsgeschichte einschob, ist nach dem allem die Abgrenzung und Charakteristik desjenigen Kreises, aus dem der Logos zunächst seine Gemeinde der Erlösten bilden will. Dabei ist aber nicht die Absicht, zu erzählen, wie dieser Kreis beim Abschied Jesu bereits so weit gefördert gewesen war, daß er das große Werk auf seinen Schultern hindurchtragen konnte, sondern im Gegenteil schließt jede der drei Reden mit einer Äußerung der Rüge und der Trauer über eben diejenigen, die doch allein erwählt sind, zum Lichte zu kommen. Selbst in dem Schlußgebet bezieht sich der Logos nicht auf das Maß der Erkenntnis, das die Jünger bereits erlangt haben, sondern darauf, daß der

Logos auch fürderhin ihnen den Namen Gottes offenbaren wird. Das aber ist es gerade, was dem Verfasser am Herzen liegt. Die Erkenntnis des ältesten Jüngerkreises soll, wie sie in der Tat eine geschichtlich bereits überholte war, auch als eine der Ergänzung bedürftige dargestellt werden. Jesus selbst erkennt diese Zeugen nicht als abschließende an, sondern er verweist auf kommende Offenbarungen, die er als Paraklet der Christenheit vermitteln wird. Insofern ersetzen diese Abschiedsreden, die Reden der Synoptiker auf dem Ölberg, in denen Jesus seine Jünger mit seiner Wiederkunft tröstet; auch unser Evangelist läßt den Scheidenden auf seine Wiederkunft verweisen, aber Jesus kündigt sich nicht an als Menschensohn auf den Wolken des Himmels, sondern als Heiliger Geist, der die Kirche in alle Wahrheit leitet. Damit ist die verpflichtende Geltung der Anschauungen der judenchristlichen Apostel beseitigt. Waren diese ältesten Apostel nur im teilweisen Besitz der Lehre Jesu, schloß der Geist erst nachträglich der Kirche die volle Wahrheit auf, so kann derselbe Geist auch spätere Generationen weiter und weiter führen. So begründet der Evangelist mit der Lehre vom Parakleten seinen Anspruch, daß alles, was er selbst aus dem Schätze seiner Spekulationen in die christliche Anschauungswelt hereingetragen hat, dennoch auf Christum selbst zurückgeführt werde. Die Offenbarungen des Parakleten sind nötig, um den Jüngern in das Gedächtnis zurückzurufen, was sie vergessen und zu erläutern, was sie falsch verstanden haben¹⁾. In der Sendung des Parakleten vollendet sich erst das Erlösungswerk. Es ist den Jüngern

¹⁾ Über den Namen „Paraklet“ sagt Wellhausen (S. 66): „Er gehört zu den griechischen Rechtswörtern, die in das Aramäische eingedrungen sind und ist den Juden geläufig gewesen. Im Traktate Aboth (4, 11) heißt es: Durch eine gute Handlung erwirbt sich der Mensch einen Paraklet (vor Gott beim Gericht), durch eine böse einen Kategor.“ Vgl. Sacharia 3, wo der himmlische Anwalt dem Satan gegenübersteht.

zum Heil, wenn Christus stirbt, nicht weil sein Blut ihre Sünde sühnt, wie Paulus lehrte, sondern weil sie sonst den Parakleten nicht erhalten könnten. „Es nützt euch, wenn ich hingehe, denn wenn ich nicht hinginge, so käme der Fürsprecher nicht zu euch.“ Durch seinen Begriff des Parakleten ist der vierte Evangelist der Mann des Fortschritts, indem er durch diese Lehre vom Parakleten der geistigen Weiterentwicklung ihr Recht wahrt und keine für alle Zeiten abgeschlossene Offenbarung anerkennt. Immer wird der Geist da sein und fortfahren die Seinen in alle Wahrheit zu leiten. Erst mit dieser Zusage des Parakleten steht der Verfasser am Ziele und hat nun nur noch den Tod Jesu zu erzählen.

Der Gegensatz, in dem die Logoslehre zu der menschlichen Geschichte Jesu steht, ist an keiner Stelle so hart gespannt, wie in der Erzählung der Passion. Der Gott, der Himmel und Erde gemacht hat, der die Quelle des Lebens aller Kreatur ist, gefangen, geschlagen, verspeit und getötet durch eben diese Kreatur, das ist ein solcher Widerspruch, daß auch unser Verfasser vieles zu mildern, zu beseitigen und zu erklären fand, ehe sich die Passionsgeschichte Jesu zu einer Geschichte des Opfertodes des Logos eignete. Zunächst übergeht er das Ringen Jesu zu Gethsemane und verleugnet ausdrücklich die synoptische Bitte Jesu, mit dem Kelche verschont zu werden, indem er statt dessen den Logos vielmehr zu Petrus sprechen läßt: „Soll ich den Kelch nicht trinken, den mir mein Vater gegeben hat?“ Die Tatsache der Verhaftung Jesu war nicht wohl zu entbehren, aber nicht nur muß die gesamte Besatzung Jerusalems, mit ihrem Chiliarchen, ausrücken, um den einzelnen Mann aufzuheben, sondern dieser einzelne streckt mit seinem einfachen Worte: „Ich bin's“ die ganze Kohorte zu Boden. Erst als er selbst es gebietet, erhält der Befehlshaber Macht über ihn. Die Synoptiker lassen die Römer überhaupt erst eingreifen, nachdem der auf jüdische Anklagen hin vor den Prokurator Geführte durch diesen

verurteilt ist und kennen nur einen Centurio mit einer militärischen Begleitung, hier handelt es sich um eine Machtentfaltung wie bei einem Aufstand. Zu diesem großartigen Bilde würde denn auch die Erzählung vom Judaskuß nicht passen. Der Verräter hätte vergehen müssen an diesem Kusse des Logos, wenn schon das Wort des Gewaltigen eine ganze Kohorte mit ihrem Obersten zur Erde schleuderte. So unterbleibt die Szene, wiewohl Judas als müßiger Zuschauer dabei steht. Der Teufel darf aber die Wange des Gottessohns nicht mit seinem Kusse beflecken. Der Verfasser verfährt also mit Judas wie mit dem Täufer. Der Täufer war am Jordan zusammen mit Jesus, aber er taufte ihn nicht. So ist Judas der Führer der Soldaten, aber er küßt den Logos nicht, weil der Judaskuß des Logos ebenso unwürdig wäre, wie eine Taufe zur Vergebung der Sünden. Auch mit dem Verhöre Jesu bei Kaiaphas wußte der Evangelist von seinem Standpunkte aus nichts anzufangen. Der wesentliche Inhalt dieses Verhörs war Jesu Bekenntnis, daß er der Christ sei und der Hinweis darauf, daß er demnächst wiederkommen werde auf den Wolken des Himmels. Nun ist zwar auch dem Evangelisten Jesus der jüdische Messias, aber doch nur so, wie der Logos auch das Passahlamm ist oder die eherne Schlange, der wahre Hohepriester oder der Prophet — alle diese Namen sind nur irdische Abschattungen der wahren Würde des Logos, die eine unendlich viel höhere ist als der Name Messias ausspricht. Vollends aber das Versprechen der Wiederkunft auf den Wolken des Himmels vermochte der Verfasser nicht in seine Erzählung aufzunehmen, da er die Wiederkunft vielmehr im Kommen des Parakleten sieht. Um sich nun nicht mit der allbekannten Erzählung seiner Vorgänger in Widerspruch zu verwickeln, schafft er ein anderes Verhör bei Hannas. Auf diese Weise konnte der Verfasser seine Auffassungen zur Geltung bringen, ohne den Synoptikern zu widersprechen, deren Verhör bei Kaiaphas er dann als zweites erwähnt, ohne Bericht über

dessen Inhalt. Die Verleugnung des Petrus dagegen, auf die der Verfasser bei seinem antipetrinischen Standpunkt nicht verzichten wollte, wird in den Hof des Hannas verlegt und mit bitterer Ausführlichkeit berichtet. Während sein Herr Backenstreiche erhält, wärmt sich Petrus am Feuer und um seinen warmen Platz in der kalten Aprilnacht nicht zu verlieren, verleugnet er Jesum. Daß Petrus dagegen nach dem Krähen des Hahns seinen Fall bereute und bitterlich weinte, fand der Verfasser nicht nötig seinen Lesern zu berichten. Die Erzählung 18, 22, daß ein Diener Jesu einen Backenstreich gegeben habe, weil er dem Hohenpriester ungebührlich antworte, hat große Ähnlichkeit mit Pauli Erlebnis vor dem Hohenpriester Ananias (Apg. 23, 2) und da der vierte Evangelist auch sonst die Lukasschriften benützt, wird sie wohl dorthier entlehnt sein. Nachdem die Verhandlungen vor Hannas und Kaiaphas erledigt sind, führt uns der Evangelist in das Innere des römischen Prätoriums. Die Szene ist geteilt, außen die Juden, die toben und schelten, innen der majestätische Logos mit dem Prokurator, dem in dieser Gesellschaft nicht wohl zumute ist. Die Verbindung zwischen beiden Teilen vermittelt Pilatus, der bald hineingeht zu dem Gefangenen, bald wieder heraus zu den empörten und aufgeheizten Rotten der Priester, der Tempelnechte und Fanatiker. Bei dem Verhöre vor Pilatus verwandelt sich der schweigende Messias der Synoptiker in einen stolzen Ankläger, der den Prokurator mit souveräner Verachtung behandelt. Dieser erscheint als Feigling, der sich vor dem Gottessohn fürchtet, bis das Geschrei der Juden ihn noch mehr erschreckt, eine Meinung, die Josephus und Philo von Pilatus nicht gehabt haben. Die politische Unschuld der Christen bezeugt das Wort Jesu: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt“, und daß auch die römische Obrigkeit dieser Meinung war, ersieht sich aus dem zögernden, nur mit Widerwillen abgegebenen Urteile des Pilatus. Die Schuld soll voll und ganz den Juden verbleiben. Wenn Jesus sich selbst als König derer

bezeichnet, die aus der Wahrheit sind, so erscheint das als direkte Berichtigung der Synoptiker, bei denen sich Jesus als der Juden König bekennt. „Eine Vergleichung dieser beiden Bekenntnisse läßt die ganze Weite des Abstands ermessen, welcher zwischen dem Christusglauben der apostolischen Urgemeinde und des hellenistischen Evangelisten liegt“¹⁾. Trotzdem ist gerade hier besonders klar, daß der Verfasser keine anderen Quellen für seine Komposition hatte als die, die auch wir besitzen — die synoptischen Evangelien. Die Verkläger haben noch gar nicht angegeben, daß Jesus der König der Juden sein wolle, und dennoch läßt der Evangelist, dem der Lukastext vorschwebt (18, 33), den Pilatus fragen: „Bist du der König der Juden?“ Die Rufe zugunsten des Barrabas setzen voraus, daß Pilatus den Juden diesen oder Jesum zur Begnadigung zur Wahl gestellt habe; das wurde aber nicht vom Verfasser erzählt, sondern ist Markus 15, 6 ff. zu lesen. Ohne Kenntnis der Synoptiker wäre die johanneische Erzählung einfach unverständlich. Ein Hauptinteresse dieser Erzählung ist, den Eindruck zu erwecken, daß der Richter zitterte und bebte vor dem Gewaltigen und von seinen Ängsten herüber- und hinübergezogen wurde, während der Logos ein Bild unerschütterlicher Ruhe und Hoheit blieb. Verlief die Passion Jesu so, so ist der heidnische Spott über den gehängten Juden übel am Platze.

Wie der Evangelist sofort zum Eingang Jesum als das Lamm bezeichnet hatte, das der Welt Sünde hinwegnimmt, so läßt er auch zum Schlusse es sich angelegen sein, Jesum als das wahre Passahlamm zu erweisen. Deshalb hebt er 18, 28 nochmals heraus, daß es Rüsttag war und die Juden das Prätorium nicht betraten, um sich nicht unrein zu machen, was sie von der Passahmahlzeit ausgeschlossen hätte. Ihre Frömmigkeit hindert sie aber nicht, ihre Messer zu schärfen, um das wahre Passahlamm zu

¹⁾ Pfeiderer, Urchristentum, S. 735.

töten. Die Datierung des Todestages auf den Rüsttag kann geschichtlich zutreffend sein, sie hängt aber bei unserem Verfasser nur mit seiner Typologie zusammen, indem er mit 1. Kor. 5, 7 der Meinung ist: „Es ist unser Passahlamm geschlachtet — Christus.“ Das wahre Passahlamm muß aber am gesetzlichen Tage geschlachtet werden, also am Rüsttage. Wie der Todestag Jesu auf den Schlachttag des Lammes verlegt wird, so wird auch die Todesstunde verrückt. Am Mittag sollte das Lamm geschlachtet werden und gegen Abend werden die Pfosten der Türe mit seinem Blute bestrichen. Darum schiebt der Verfasser die Stunde des Urteils auf die sechste Stunde hinaus, während Markus 15, 25 die Kreuzigung schon auf die dritte Stunde setzte. Wird ferner das Lamm bei den Synoptikern zubereitet auf einer Bühne, einem großen, belegten Obergemach (Luk. 22, 12), so wird auch Jesus auf einer Bühne, dem Lithostroton (19, 13), dem erhöhten, mit Steinplatten belegten Plage, auf dem der Prokurator sitzt, gerichtet, gegeißelt und den Juden ausgeliefert. Daß der Logos nicht nötig hat, daß ihm Simon von Cyrene das Kreuz trage, versteht sich. Er selbst nimmt sein Kreuz auf sich und Simon von Cyrene wird beseitigt. In den drei Sprachen der bekannten Erde verkündet endlich die Inschrift des Pilatus Semiten, Hellenen und Lateinern, daß Jesus der verheißene König der Juden sei, damit alle Völker es erfahren, und wie sehr auch die Juden widersprechen und geschrieben wissen wollen, Jesus habe solches nur behauptet, es bleibt dabei: Jesus Nazarenus rex Judaeorum. Einen tieferen Sinn hat dem Verfasser auch die Verteilung der Kleider. Der Leibrock, in den selbst die heidnischen Knechte kein „Schisma“ machen, ist ihm ein Symbol der Kirche, des Gewandes Christi, das von oben gewebt ist und nicht zerstückt und zerrissen werden soll. Die Verteilung der übrigen Kleider in vier Teile aber bedeutet die Ausbreitung der Kirche über die vier Enden der Welt, während sie doch zusammengefaßt sind von dem einen,

unteilbaren Obergewande, das die Sekten nicht zerteilen noch zerschneiden sollen. „Solches nun taten die Kriegsknechte“ — um wie viel mehr sollen Christen sich hüten ein Schisma zu reißen in das Gewand Christi, die Kirche. Auch hier zeigt sich, daß der Evangelist, wiewohl tief eingetaucht in den Geist der alexandrinischen Religionsphilosophie, doch keiner gnostischen Separation angehört haben kann, sondern auch ihm die Einheit der Kirche am Herzen lag. Die Frauen am Kreuze, die bei Matthäus von ferne stehen und die schon Lukas vermehrt hatte mit „allen Bekannten Jesu“, führt der vierte Evangelist so nahe an das Kreuz heran, daß der Gekreuzigte mit ihnen reden kann. Der Busenjünger, dem er sein Buch beilegt, wird ausgenommen von der Zerstreuung der Jüngerschar und erhält das letzte Vermächtnis des Gekreuzigten. Ihm wird das Weib zur Pflege übergeben, das den Messias geboren hat, d. h. nach Apok. 12, 2 die Kirche. So war schon zu Kana (2, 12) Maria die Repräsentantin der christlichen Gemeinde gewesen, die zu Kapernaum wohnte, „aber nicht lange“, jetzt zieht sie nach Jerusalem, aber nicht bei Jakobus, noch bei den anderen Brüdern des Herrn ist sie zu suchen, auch bei Petrus nicht, sondern bei Johannes, dem Verfasser dieses Buches. Von den Worten und Einzelsätzen, die die Synoptiker von der Kreuzigung berichten, weiß der vierte Evangelist die wenigsten zu gebrauchen. Die Worte: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ würden dem Logos so wenig ziemen wie das Gebet: „Vater in deine Hände befehle ich meinen Geist.“ Auch daß der, der mit seinem Wort eine Kohorte hinschickte, am Kreuze so wenig schrecklich gewesen sein soll, daß die Vorübergehenden spotteten und lachten, erschien dem Verfasser unglaublich. Den Schächer des Lukas, der zum Paradiese geht, läßt er gleichfalls weg, da einer, der von oben geboren ist, ihm so tief nicht sinken konnte, um als Räuber oder Mörder zu enden. Nur der Ruf: „Mich dürstet!“ ertönt auch in unserer Schrift von dem Marter-

pfahl. Allein der Logos ruft nicht: „Mich dürstet!“ weil er trinken möchte, sondern, „nachdem alles erfüllt war, ruft er, mich dürstet, damit die Schrift erfüllet würde.“ Diese Schrift ist aber Psalm 69, 22: „Sie tun in meine Speise Galle und für meinen Durst tränken sie mich mit Essig.“ In Wahrheit kann der Logos so wenig dürsten als er zittern und zagen konnte zu Gethsemane, als er unter dem Kreuze zusammenbrechen oder sich von Gott verlassen fühlen konnte auf Golgatha. Er ruft so, damit der letzte Zug sich erfülle, der von den alttestamentlichen Verheißungen noch ausstand. Ursprünglich hatte die wirklich ausgesprochene Bitte des Gekreuzigten und der Myrrhenwein, den man ihm reichte, die Christen darauf geführt Psalm 69, 22 auf Jesum zu deuten. „Sie tun Galle in meine Speise und für meinen Durst tränken sie mich mit Essig.“ Dann hatte Markus unter dem Einfluß dieser Psalmstelle den Myrrhenwein der historischen Grundschrift in Essig verwandelt, um Verheißung und Erfüllung in Einklang zu bringen, und Matthäus hatte die Galle des Psalmisten hinzugeschüttet. Unser Evangelist dagegen läßt es bei dem Essig bewenden. Der Essigschwamm wird aber nicht an einem Stabe Jesu gereicht wie bei den Synoptikern, sondern an einem Iosopstengel. Der Iosop nämlich gehörte zu dem notwendigen Inventar eines Passahabends. „Nehmet einen Büschel Iosop,“ heißt es Exodus 12, 22, „und tauchet ihn in das Blut des Passahlammes im Becken und streichet an die Oberschwelle und an den beiden Pfosten, so wird der Ewige vorübergehen.“ Wie mithin der Iosop am Passahabende unentbehrlich ist, so kommt er auch hier zur Verwendung, obwohl die kurze buschige Pflanze nicht geeignet war, einen gefüllten Schwamm zum Kreuze emporzureichen. Man hat wohl vermutet, die Juden hätten ein anderes Gewächs Iosop genannt als wir, aber im zweiten Königsbuche heißt es, Salomo habe Sprüche geredet über alle Pflanzen von der Zeder auf dem Libanon bis zum Iosop, der an der Mauer wächst. Das buschige Kraut wird also

nicht erwähnt, weil es zu dem in Rede stehenden Zwecke geschickt war, sondern weil es zu dem vorgeschriebenen Passahinventar gehörte. Nachdem auch Psalm 69, 22 sein Recht geworden und alle Typen erfüllt sind, ist Jesu Lebensarbeit vollbracht. Die Schrift hatte geredet von einem Manna vom Himmel, er war durch sein Wort dieses Lebensbrot geworden. Die Schrift hatte geredet von den still gleitenden Wassern Siloahs, so war er das Lebenswasser am Teiche Siloah gewesen. Jesaja 60, 1 hatte gesprochen von dem Lichte, das das Volk sieht, das im Dunkeln wandelt, er hatte das Licht gebracht in die Finsternis. Nach der Schrift war er gehaßt worden ohne Ursache. Nach der Schrift hatte der ihn verraten, der das Brot mit ihm brach. Nach der Schrift war er als Passahlamm geweiht worden am zehnten Nisan und hingeleitet nach Jerusalem. Nach der Schrift war er auf der Bühne zubereitet, geschlagen, blutrünstig gezeißelt worden am Mittag des vierzehnten Nisan, und gegen Abend ward der Isop blutig an seinem Blute. „Da sprach Jesus: es ist erfüllt und neigte sein Haupt und gab auf den Geist.“ Das Wort heißt also nicht, es ist vollbracht, sondern alle Typen haben ihre Erfüllung gefunden. Auch die Weissagung des Psalmen: „Sie tränkten mich mit Essig,“ ist eingetroffen, „es ist erfüllt.“ Dennoch fehlte zur Vollständigkeit noch die Erfüllung einer Passahvorschrift. Durch 2. Mos. 12, 46 wird verboten, ein Passahlamm für mehrere Häuser zu verteilen und es zu zerstückten, und in diesem Zusammenhang heißt es auch: „Du sollst ihm kein Bein zerbrechen.“ Jede Hausgemeinde sollte sich um ihr eigenes Passahlamm versammeln, es sollte nicht zerstückt werden. Auch darin nun erwies sich, daß Jesus das Passahlamm war, daß zwar den beiden Mitgekreuzigten die Beine von den römischen Soldaten zerschlagen wurden, Jesu aber nicht. Die Synoptiker wissen von dieser Strafumwandlung der Kreuzigung in ein crurifragium nichts, wie sie denn auch nach vollzogener Kreuzigung gesetzlich unzulässig gewesen

wäre. Beides sind nicht sich ergänzende Strafen, sondern verschiedene. Das Kreuz entspricht dem Galgen, das crurifragium dem Rad. Nach erlittener Strafe durch das Kreuz konnte das crurifragium nicht hinzugefügt werden. Auch das ist also eine Komposition unseres Evangelisten, der an einem weiteren Zug Jesum als das Passahlamm erweisen wollte. Den beiden Schächern wurden die Beine zerbrochen, ihm nicht, weil er das Passahlamm war. Aus diesen bis in das Einzelste gehenden Deutungen des Gesetzes auf die Geschichte Jesu hat man geschlossen, daß trotz seiner harten Urteile über das jüdische Volk der Verfasser doch selbst Jude war, dann aber mußte er ein Jude gewesen sein wie der Alexandriner Philo, der Mosaismus und Platonismus zu verbinden wußte oder wie Philos Neffe, Tiberius Alexander, der mit seinem Volke gebrochen hatte und die Zeloten ans Kreuz schlug. Wenn seine Erzählung rückwärts gewendet einen alttestamentlichen Typus erfüllt, so schafft sie vorwärts gerichtet auch ein neues Vorbild der Zukunft. Darin erkennen wir den Philoniker. An Stelle der Beinbrechung tritt bei Jesus ein Stich des Speeres in die Seite. Damit erfüllt sich für den Verfasser das Wort Sacharias: „Sie werden sehen auf den, den sie durchbohrten“ (Sach. 12, 10). Die ältere Christenheit hatte, wie wir aus Apokalypse 1, 7 wissen, dieses Prophetenwort auf die Wiederkunft Jesu auf den Wolken bezogen, die auch die schauen sollen, die ihn durchbohrten. Nach unserem Evangelisten, der diese sichtbare Wiederkunft Jesu nicht kennt, bezieht sich dieses Wort auf ein Wunder am Leichnam Jesu, auf das aller Augen schauten wegen seiner nie gesehenen Seltsamkeit. Als der Kriegsknecht in die Seite Jesu stieß, ging Blut und Wasser heraus, ein Wunder, das der Verfasser mit Einsetzung der Augenzeugenschaft des Busenjüngers bekräftigt. „Der es gesehen hat, hat es bezeugt und wir wissen, daß sein Zeugnis wahr ist.“ Die Bedeutung schon, die der Evangelist diesem Umstand beilegt, zeigt, daß der Verfasser der ersten johanneischen

Epistel denselben recht deutete, wenn er 5, 6 darin einen Hinweis auf die reinigende und sühnende Bedeutung des Todes Jesu findet und in Wasser und Blut einen Typus der Taufe und des Abendmahls sieht. „Jesus ist gekommen im Wasser und Blut, nicht im Wasser allein, sondern im Wasser und Blut.“ Das Wasser der Taufe und der Kelch des Abendmahls wurden vorabgebildet in dem Wasser und Blut, das ausgeht von dem Gekreuzigten. Hat der Verfasser im Alten Testamente verborgene Vorbilder des Lebens Jesu gefunden, so versteckt er in seiner eigenen Erzählung neue bedeutungsvolle Züge, die die Geschichte der kommenden Kirche vorausspiegeln; ihre Sakramente, ihre Ausbreitung über die vier Enden der Erde, das Verbot, in ihr ein Schisma anzurichten, sind in seinen Erzählungen geheimnisvoll angedeutet. So kann auch in seinem Evangelium ein tieferer Sinn gefunden werden wie im Alten Testamente. Rückwärts und vorwärts hat alles geheimnisvolle Bezüge. Alles ist nur Typus und Antitypus, Gleichnis und Erfüllung.

Die Berichte, die der vierte Evangelist von der Beisetzung und der Auferstehung Jesu gibt, stehen sichtlich im Gegensatz zu dem Spotte der heidnischen Welt über das kümmerliche Ende des gekreuzigten Juden. Schon die Grablegung malt der Verfasser absichtlich mit den vornehmen Farben, die Rafael auf seinem bekannten Bilde wiedergibt. Zwei hochstehende Ratsmitglieder sind es, Joseph und Nikodemus, die mit einem Aufwand von 100 Pfund Myrrhen und Aloe Jesum in einem neuen, noch niemals benutzten Felsgrabe beisetzen, und durch die Pracht einer solchen Bestattung die Schmach der letzten Stunden ausgleichen. Der Vorwurf, die Jünger hätten Jesu Leiche entführt, wird nicht in der naiven Weise, wie bei Matthäus, durch eine Grabwache und ein Siegel an der Gruft widerlegt, sondern durch eine unendlich zarte Schilderung der Überraschung und des Zweifels der Jünger selbst, die ihren guten Glauben besser ins Licht setzt, als

jene allzu absichtlichen Vortehrungen des Matthäus, die nur dem gemeinen Mann imponieren konnten. Der Verfasser schildert, wie Petrus und Johannes durch Maria von Magdala in der Frühe zu ihrem höchsten Erstaunen zum Grabe gerufen werden, das diese leer gefunden. Sie sehen die leinenen Tücher daliegen und das Schweißtuch zusammengefaltet und an einen besonderen Ort gelegt. Sie selbst hatten gemeint, der Herr des Grabes habe vielleicht Jesu Leiche wegnehmen und anderwärts verscharren lassen, aber was sie hier erblicken, sieht nicht nach einem Leichenraub aus. In Ruhe und Frieden hat Jesus offenbar sich selbst einer Binde nach der andern entledigt und sich sogar die Zeit genommen, das Kopftuch zusammenzufalten und zur Seite zu legen. Nachdenklich und ohne die Schrift zu wissen, daß Jesus von den Toten auferstehn müsse, gehen die Jünger zurück und nur der Lieblingsjünger glaubt bereits in seinem Herzen. Maria aber bleibt traurig beim Grabe, von dem sie sich nicht trennen kann. Sie hofft nichts, erwartet nichts, sie weint um die geliebte Leiche. Endlich bückt sie sich nochmals über das leere Grab — da sieht sie eine Herrlichkeit um die andere. In der Gruft Jesu sitzen zwei Engel in weißen Gewändern, einer zu den Häupten, einer zu den Füßen, wo Jesus gelegen und fragen nach ihren Tränen: „Weib, was weinst du?“ Sie spricht zu ihnen: „Weil sie meinen Herrn weggenommen, und ich weiß nicht, wo sie ihn hingelegt haben.“ Da rauscht es hinter ihr und wie sie umblickt, steht Jesus da, sie aber erkennt mit ihren trübgeweinten Augen den Herrn nicht, und meint, es sei der Gärtner. Ihm klagt sie ihr Leid: „Herr, hast du ihn weggetragen, so sage mir, wo du ihn hingelegt?“ Was ihre Kraft nicht vermöchte und was weibliche Scheu ihr verböte, erbietet sie sich zu tun in ihrer Betrübniß, nur um den geliebten Toten wieder zu haben. Da ist es die Stimme Jesu, die auch bei den Emmausjüngern des Lukas zum Erkennungszeichen wird, jene Stimme, die von der Bergrede Jesu her jedem

Gläubigen im Ohre lebte, die sie plötzlich hell aus den Augen schauen läßt. Wie er sie anredet: „Maria“, da fällt sie vor ihm nieder und stammelt: „Rabbuni.“ Aber das wunderbare Erscheinen soll nicht zur menschlichen Liebeszene werden. Jesus erwidert: „Rühre mich nicht an, denn ich bin noch nicht aufgefahren zu dem Vater. Gehe aber hin zu meinen Brüdern, und sage ihnen: Ich fahre auf zu meinem Vater und zu euerem Vater; zu meinem Gott und zu euerem Gott.“ Der geistige Charakter der Erscheinung, der durch das „Rühre mich nicht an!“ den Erscheinungen Jesu gewahrt werden soll, ist denn auch das Charakteristische der dritten Erscheinung, in der der Auferstandene durch die verschlossene Türe hindurch unter die zehn versammelten Jünger hintritt mit seinem wohlbekannten: „Friede sei mit euch!“ Deutlich schließt sich hier wieder die Erzählung an den Bericht des Lukas an, nur daß sie ihn stark spiritualisiert. Diese neue Erscheinung hat den Zweck, die Geschichte Jesu zu Ende zu führen. Die Aussendung der Jünger in alle Welt, die Matthäus auf den Berg nach Galiläa verlegt und die Ausgießung des Heiligen Geistes, die Lukas erst an Pfingsten berichtet, werden bereits hier erledigt. Der Paraklet ist dem Verfasser eine allzu wichtige Vorstellung, als daß er denselben nicht selbst noch innerhalb seines Evangeliums einführen sollte. Darum zieht er Ostern und Pfingsten in einen Akt und nachdem der Auferstandene den Seinen den Geist geschenkt hat, spricht er zu ihnen: „Gleichwie euch der Vater gesendet hat, so sende ich euch.“ Da er das gesagt hatte, hauchte er sie an, wie Jehova bei der Schöpfung Adam den Odem des Lebens in seine Nase blies und spricht: „Nehmet den Heiligen Geist. Welchen ihr die Sünden erlasset, denen sind sie erlassen, und welchen ihr sie behaltet, denen sind sie behalten.“ Nachdem sie so seines Geistes einen Hauch erhalten haben, sind die Jünger zu Stellvertretern Christi geweiht und haben keiner weiteren Ausgießung des Geistes und keiner andern Wiederkunft

des Menschensohnes mehr zu warten. Daß die Vollmacht der Sündenvergebung hier zu den Merkmalen eines Apostels gehört, ist ein Beweis, daß das Buch in einer Zeit entstand, in der es bereits einen Priesterstand mit dem Rechte der Absolution gab, der den Gläubigen die Sünden erlassen und behalten durfte. Da die Dreizahl, die die ganze Passionsgeschichte des Evangelisten beherrscht, noch eine dritte Erscheinung des Auferstandenen verlangte, hat der Verfasser nach diesem Abschiedswort doch noch eine Erscheinung Jesu angefügt und sinnvoll gerade die Erzählung von dem zweifelnden Thomas an das Ende seines Buches gestellt. Thomas vertritt die große Zahl derer, die all dem Wunderbaren gegenüber, das in dem Buche erzählt worden ist, sagen werden, es sei denn, daß wir es selbst sehen und greifen, glauben wir's nicht. Aber dieser Zweiflergeist wird hier zuschanden. Zur Warnung für alle Späteren, die wie Thomas zweifeln wollten, läßt der Verfasser Jesum mit den Worten scheiden: „Selig sind, die nicht sehen und doch glauben.“

Wir würden diesen Schluß genügend und wirkungsvoll finden und keinen weiteren verlangen. Aber die Handschriften fügen 20, 30 und 31 noch einen weiteren an, der sich wie der Rückblick eines Redaktors oder Herausgebers auf das ganze Buch ausnimmt. „Auch viele andere Zeichen hat Jesus getan vor seinen Jüngern, die nicht in diesem Buche geschrieben sind. Diese aber sind geschrieben, damit ihr glaubet daß Jesus der Christ sei, der Sohn Gottes, und damit ihr glaubend Leben habet.“ Daß das Evangelium viele Wunder der Synoptiker übergangen hat, so alle Dämonenaustreibungen, soll damit entschuldigt werden, aber es ist nicht wahrscheinlich, daß der Verfasser selbst diesen Schluß hinzufügte. Nachdem der Prolog des Buches Jesum so nachdrücklich als den im Fleische erschienenen Logos proklamiert hat, der selbst Gott ist und die Welt geschaffen hat, ist es ausgeschlossen, daß er zum Schluß Jesum nur als Messias und Gottessohn bezeichnen sollte.

Vielmehr klingen die Worte wie eine Bemerkung des Herausgebers, die das Fehlen so vieler synoptischer Erzählungen entschuldigen möchte.

Berrät schon 20, 30 und 31 die Hand eines Redaktors, so ist das folgende einundzwanzigste Kapitel von jeher als Anhang betrachtet worden, ja es betrachtet sich selbst als solchen. Hätte der Evangelist einen solchen Nachtrag verfaßt, so hätte er ihn wohl vor 20, 30 gestellt, ehe er auf die vielen weiteren Zeichen verweist, die er nicht alle erzählen könne. Der Inhalt des Anhangs ist auch aus einem völlig anderen schriftstellerischen Bewußtsein geschöpft und die Erzählungsweise ist eine verschiedene. Zunächst fällt 21, 1 in einen durchaus populären Legendenton, der von der philosophischen Vortragsweise unseres Buches sich deutlich unterscheidet. „Nach diesem,“ heißt es, „offenbarte sich Jesus wiederum am See Tiberias. Er offenbarte sich aber so.“ Dann kommt nicht die Offenbarung, sondern die Aufzählung der Jünger. Dabei ist auffällig, daß hier Johannes und Jakobus als Söhne des Zebedäus bezeichnet werden, während der Name der Eltern im Evangelium niemals genannt wurde. Der Evangelist selbst hätte wohl geschrieben: „Der Jünger, den Jesus lieb hatte, samt seinem Bruder.“ Petrus sagt Vers 5 sehr simpel: „Ich gehe fischen“, sagen die anderen: „Wir gehen mit“, ein Volkston, dem wir in dem Evangelium niemals begegneten. Die Worte sind aber auch darum auffällig, weil im Evangelium niemals von dem Fischerberufe des Petrus die Rede war, hier also gleichfalls aus einem anderen Vorstellungskreise heraus geredet wird. Die Voranstellung des Petrus in der Aufzählung der Apostel läßt in das Interesse hineinsehen, in dem der Anhang verfaßt wurde. Petrus ist es, der sich ins Wasser wirft, um früher als alle Jesum zu begrüßen und ebenso erscheint er in der folgenden Erzählung als die Hauptperson. Jesus redet die Jünger an: „Kindlein.“ Der Ausdruck kommt im vierten Evangelium nicht vor, wohl aber in der ersten johanneischen Epistel.

Der Ausdruck ist also entweder eine Erinnerung aus 1. Joh. 2, 12 und 18, also ein mißglückter Versuch johanneisch zu reden, oder aber der Schreiber der ersten johanneischen Epistel ist selbst der Verfasser des Kap. 21. Es folgt die Erzählung, daß die Jünger 153 Fische, ungezählt die kleinen, gefangen hätten. Die Zahl ist wohl symbolisch, aber alle Versuche, sie kabbalistisch aufzulösen, haben zu keinem befriedigenden Resultat geführt. Wahrscheinlich zählte man zur Zeit des Verfassers 153 große Gemeinden und das Bild will besagen, Petrus habe 153 Gemeinden als Menschenfischer gefischt, ungerechnet die unzähligen kleinen Gemeinschaften, die überall zu finden sind. Daß in dieser Erzählung Jesus die Jünger erst um Speise bittet und dann, während sie durch seine Kraft einen wunderbaren Fischzug tun, ein Kohlenfeuer und darauf gebratene Fische und gebackenes Brot herbeizaubert, erinnert doch mehr an die seltsamen Wunder der Apokryphen als an den vornehmen Stil des vierten Evangeliums. Vers 4 fügt dann hinzu: „Das ist schon das dritte Mal, daß Jesus sich den Jüngern offenbarte.“ Tatsächlich ist es aber das vierte Mal, denn Jesus offenbart sich erst Maria, dann den Zehn bei verschlossener Tür und schließlich dem Thomas. Man sagt zwar, Maria gehöre nicht unter die Jünger; als Weib werde sie nicht eingerechnet. Aber gerade die Offenbarung an Maria hat der Evangelist mit besonderer Liebe ausgemalt, sie kann er also am allerwenigsten übergangen haben. Auch diese falsche Zählung konnte leichter einem Fremden als dem Autor zustoßen, der sich bewußt sein mußte, daß er, nach dem Gesetze der Dreizahl, drei Auferstehungsgeschichten geben wollte. Es folgt dann die Frage an Petrus: „Hast du mich lieber als diese?“ Es liegt darin eine deutliche Beziehung auf die Worte des Petrus, auch wenn sich alle anderen an Jesus ärgerten, so werde doch er sich nicht ärgern, aber diese Worte sind nicht durch den vierten Evangelisten, sondern durch Markus 14, 29 berichtet; der Verfasser des Anhangs hat also nicht das

vierte Evangelium, sondern Markus im Gedächtnis. Endlich erhalten wir einen Hinweis darauf, daß Petrus den Märtyrertod sterben werde, denn Jesus weissagt ihm, er werde gegürtet werden und geführt, wohin er nicht wolle. Und nicht nur die Sage von einem Martyrium des Petrus kennt der Verfasser, sondern er kennt auch die auf die Apokalypse gebaute Sage, daß Johannes bleiben solle bis Jesus wiederkomme, hält sie aber für eine falsche. Sein Anhang schließt nämlich mit den Worten, Petrus habe gefragt, als er Johannes sah: „Herr, was soll dieser?“ Darauf habe Jesus erwidert: „Wenn ich will, daß dieser bleibe bis ich komme, was geht es dich an?“ Da sei nun die Sage entstanden, dieser Jünger stirbt nicht. Aber, setzt Vers 23 berichtigend hinzu: „Jesus hat nicht gesagt, dieser Jünger stirbt nicht, sondern, wenn ich will daß er bleibe bis ich komme.“ Der Anhang leugnet also, daß Jesus dem Zebedäiden das Erleben seiner Wiederkunft zugesichert habe. Die Sage selbst stammt offenbar aus dem Schlußworte der Apokalypse, wo Jesus dem Seher Johannes verspricht, er komme bald. Als man dann später den Apokalyptiker mit dem Apostel identifizierte, kam die Sage auf, der Apostel Johannes warte noch immer im Verborgenen des Herrn und Augustin weiß sogar, er sei in seinem Grabe nicht tot, sondern schlummere nur und man sehe an dem Grabe deutlich seine Atemzüge. Die Erwähnung und Widerlegung dieser Sage führt uns aber sehr viel tiefer herab als in die nachapostolische Generation. Wir wissen nur von Eusebius, daß Origenes Kap. 21, 25 zitierte, im dritten Jahrhundert lag der Anhang also vor. Der Verfasser dieses Anhangs unterscheidet sich aber selbst von dem Evangelisten als andere Person. Er sagt Vers 24: „Dieses ist der Jünger, der von diesem zeugt und dieses geschrieben hat, und wir wissen, daß sein Zeugnis wahr ist.“ Der Schreibende ist also ein anderer als der Zeugende. Auch hätte Johannes gar nicht wissen können, ob er nicht die Parusie erleben werde, wie ja auch Paulus über diese

Frage unsicher war. Ist aber der Anhang nicht vom Evangelisten, so wird zu fragen sein, was hat den Späteren veranlaßt Kap. 21 dem Buche hinzuzufügen? Zunächst ist zu antworten: Er wollte die Erscheinung Jesu am See nachtragen, die vielleicht aus dem uns verlorenen Schlusse des Markusevangeliums stammt und er wollte einen klaren Hinweis auf die sichtbare Wiederkunft Jesu hinzufügen, die er in dem Buche vermißte. Vor allem aber wollte er Petrus restituieren, den das Evangelium mit befremdlicher Härte behandelt hatte. Ausführlich hatte der Evangelist Petri Fall erzählt, nicht aber seine Reue. So trägt der Anhang Petri Buße nach und die Wiedereinsetzung des Apostelhauptes in sein Hirtenamt. Dreimal hat Petrus Jesum verleugnet, dreimal versichert er ihn hier seiner Liebe und nun gibt ihm der Herr seinen Hirtenstab zurück: „Weide meine Lämmer.“ Der schöne, milde Ton dieses Nachtrages erinnert stellenweise an die erste johanneische Epistel, die selbst ein Nachtrag zum vierten Evangelium ist. In beiden erkennen wir hier und dort dieselbe Hand. Der den Judaisten wenig geneigte Evangelist hatte das Haupt des Judenthums konsequent zurückgesetzt. Der im Interesse der Katholizität arbeitende Verfasser des Nachtrags macht diese Ungerechtigkeiten des Evangeliums wieder gut. Restitution des Petrus ist sein Hauptzweck. Den Stoff seiner Erzählungen kann er zum Teil dem verlorenen Schlusse des ursprünglichen Markusevangeliums entnommen haben, der in Galiläa gespielt haben muß, da Markus 14, 28 ein Wiedersehen nicht in Jerusalem, sondern in Galiläa in Aussicht genommen ist. Andere meinen, der Evangelist habe seine Erzählung aus der Berufung des Petrus bei Lukas (5, 1—11), nach dem Vorbild des dortigen glücklichen Fischzuges, herausgesponnen, doch schließt sich beides nicht aus. Die Vermutung, daß der Anhang da verfaßt worden sei, wo man an der Restitution des Petrus das größte Interesse hatte, das heißt in Rom, ist mehrfach aufgestellt worden. Indessen ist das Interesse an Johannes

Zebedäi nicht minder deutlich zu erkennen und die Wiederlegung der Sage von Jesu Zusage an Johannes, er solle bleiben bis zu seiner Wiederkunft, deutet eher auf Ephesus, den Sitz all dieser Johannesagen, die aus dem Schlusse der Apokalypse von Patmos hervorgespßt sind. Ephesus, die Heimat der Heraklitschen Logosphilosophie, der Sitz einer Täufergemeinde, einer der Mittelpunkte der großen religiösen Bewegung des ersten und zweiten Jahrhunderts, der Geburtsort der Apokalypse, kann recht wohl auch das vierte Evangelium hervorgebracht und seinem angeblichen ersten Bischof beigelegt haben. Dann werden auch die Episteln, die den Ton des vierten Evangeliums so glücklich treffen, dorthier stammen. Die Apokalypse schrieb schon Justin dem Apostel Johannes zu und Irenäus hat eine reichhaltige Johannesage aus Ephesus bezogen. Wurde dort ein neues Evangelium verfaßt, so lag es am nächsten, dem Apostel Johannes dasselbe beizulegen, der nach der Sage in Ephesus gewirkt und die Kirche beherrscht hatte und angeblich dort begraben lag. Anderwärts wäre man wohl nicht gerade auf Johannes verfallen, der für Papias und die Apostelgeschichte so wenig Interesse hatte, daß sie ihn nur beiläufig erwähnen.

Die Frage, ob wir das vierte Evangelium durchweg in der ursprünglichen Form besitzen, wie es geschrieben wurde, wird seit der epochemachenden kritischen Untersuchung von J. H. Scholten meist verneint¹⁾. Eine mehr oder minder eingreifende Überarbeitung des Originals, die von dem Verfasser der ersten johanneischen Epistel ausgegangen

¹⁾ Scholten, Das Evangelium nach Johannes. Berlin. Reimer. 1847. Wellhausen, Das Evangelium Johannes, hat den Standpunkt durchgeführt, daß eine Grundschrift von mehreren späteren Redaktoren bearbeitet sei. „Mit einem einzigen ergänzenden und verbessernden Epigonen kommt man nicht aus, wenn gleich natürlich einer den ersten Schritt getan hat und vielleicht die Hauptsache.“ Vgl. auch Wellhausen, Erweiterungen und Veränderungen im vierten Evangelium. Berlin. 1907.

sein dürfte, wird von den meisten Kritikern angenommen. Zu den Zusätzen von fremder Hand gehört zunächst, wie wir bereits sahen, die Perikope von der Ehebrecherin 7, 53 bis 8, 11; ferner der Anhang Kap. 21 und die zeitweilige Einschaltung der Worte „am Jüngsten Tag“ (5, 28. 29; 6, 39. 40. 44; 12, 48). Durchweg ist im Evangelium die Auferstehung der Seele ihre Befehrung zum Logos, das Gericht ihre eigene Entscheidung für das Licht oder ihr selbsterwähltes Verbleiben in der Finsternis. „Nur in wenigen, ganz äußerlich angeleimten Stellen“, sagt Wellhausen, „tritt Jesus als der Weltrichter und Auferwecker am Jüngsten Tage auf“ (Wellhausen, Evang. Joh. 114). Durch diese Interpolationen wollte der Überarbeiter dem Evangelium ebenso wie in seinem Nachtrag (21, Vers 22 und 23), die synoptische Vorstellung von der sichtbaren Wiederkunft Jesu, die er vermiste, ausnötigen. Andere Unebenheiten, wie die Einschaltung der langen Reden von Kap. 15—17, nachdem Jesus 14, 31 doch gemahnt hatte: „Auf, laßet uns von hinnen gehn“, hat Hzigig aus einer falschen Anordnung der Blätter erklärt. Es wäre aber auch denkbar, daß der Verfasser selbst in sein erstes Konzept Nachträge einschaltete, und dann versäumte, den ursprünglichen Entwurf damit völlig in Übereinstimmung zu bringen. Jedenfalls redet diese sogenannte Einschaltung durchaus die Sprache des Evangelisten, ja sie gehört zu dessen schönsten Leistungen. Da uns durch das ganze Buch ein völlig symmetrischer Aufbau der Gedankenreihen entgegentrat, können wir uns nicht entschließen aus jedem Widerspruch im einzelnen auf die Benutzung verschiedener Quellschriften zu schließen. Inkonzsequenz und Flüchtigkeit des Erzählers, dem es mehr um seine Gedankenwelt zu tun war als um eine korrekte Erzählung, vorwizige Änderungen durch die Abschreiber, Unordnung in der Folge der Blätter können solche Widersprüche ebensogut veranlassen haben als Verschiedenheit der Quellen. Das Evangelium ist ein in sich übereinstimmender Organismus, keine

Kompilation heterogener Bestandteile. Auch wenn mehrere Hände über dem Buche hergewesen sind, ist es doch in seiner jetzigen Form ein wohlgefügtes Ganze. „Trotz seiner verschiedenen Schichten,“ sagt auch Wellhausen, „läßt es sich doch historisch als wesentliche Einheit betrachten.“ Daß allzu gnostische Bestandteile sollen entfernt worden sein, ist nicht zu erweisen¹⁾ und die nachweisbaren Zusätze sind nicht von erheblichem Umfang. „Es ist anzunehmen, daß die Erweiterungen zumeist aus demselben Kreise stammen, innerhalb dessen die Grundschrift entstanden ist und ihre ersten Leser gefunden hat²⁾.“ Die Reden Jesu, die Betrachtungen des Täufers und die Reflexionen des Evangelisten sind nach Inhalt und Sprachcharakter durchaus identisch. Zuweilen gehen Rede Jesu und Reflexion des Erzählers so ineinander über, daß schwer zu sagen ist, was Jesu und was des Evangelisten Wort sein soll. Es ist eben alles Eigentum des Evangelisten und darum ist es unmöglich, diese Bestandteile zu sondern.

Die Spekulation des philonisch geschulten Verfassers ist neben der Lektüre der Synoptiker die alleinige Quelle des Buches und, ganz so wie der vierte Evangelist sie bietet, könnte Jesus kaum eines dieser Worte gesprochen haben. Auch wo der Verfasser erzählt, will er mit seiner Erzählung doch nur die Sätze seiner Logospekulation belegen; um so weniger kann er als historische Quelle benutzt werden, denn wir haben nirgends eine Garantie dafür, daß er eine Tatsache um ihrer selbst willen berichtet. Auch wo wir nicht enträtseln können, welcher Gedanke sich hinter der Erzählung verbirgt, auch da kann möglicherweise die Geschichte nur Allegorie sein, nur daß wir diese Allegorie nicht verstehen. Der synoptischen Überlieferung gegenüber verhält sich der

¹⁾ Für die Deutung der einzelnen Züge mit Beziehung auf das Alte Testament und die gnostischen Systeme vgl. Albrecht Thoma: Die Genesis des Johannes-Evangeliums. Berlin bei Reimer 1882.

²⁾ Wellhausen a. a. O.

Verfasser völlig frei. Er bindet sich weder an ihre Chronologie, die Jesum im Frühling auftreten und am Passah des folgenden Jahres sterben läßt, noch an ihren galiläischen Standpunkt. Für ihn ist Jerusalem der Schauplatz von Jesu Wirken, das sich keineswegs nur auf ein einziges angenehmes Jahr des Herrn beschränkt. Trotz dieser Abweichungen ist es sicher, daß der vierte Evangelist keine anderen Geschichtsquellen hatte als seine drei synoptischen Vorgänger. Diese setzt er als bekannt voraus, rechnet mit ihnen gelegentlich ab, wie in der Frage von der Gefangenschaft des Täufers, wo er ausdrücklich seinen Widerspruch gegen ihren Bericht markiert, oder er verweist indirekt auf sie, wie in der Einführung der Frauen von Bethanien, die als gute alte Bekannte dem Leser nicht weiter vorgestellt werden. Dabei ist die Benutzung eine über alle drei Synoptiker ausgedehnte. Aus Matthäus hat der Verfasser die Ehrenbenennung des Petrus, den Esel des Sacharia, die Schwertszene in Gethsemane und Maria am Grab. Mit Vorliebe bedient er sich des Lukas, so bei der Salbung durch Maria und bei der Charakterisierung der Martha. Auch die Inschrift am Kreuze, das neue Grab, die zwei Engel am Grab, die Nägelmale, die Betaftungen des Auferstandenen stammen aus Lukas. Dazu kommt die samaritanische Wirksamkeit, die außer ihm nur Lukas kennt und die Stiftung einer Gemeinde in Samarien, die bereits auf die Erzählungen der Apostelgeschichte Bezug nimmt. Aus Markus dagegen hat er seine Zahlen. Von ihm weiß er, daß gerade für 200 Denare Brot zur Speisung des Volkes in der Wüste erforderlich waren und daß das Mardenöl (12, 5) 300 Denare wert gewesen. An Markus erinnern auch die vielen Mißverständnisse und namentlich der Zug, daß sich Jesus so oft in die Einsamkeit zurückzieht. Daß die Abhängigkeit nicht auf der Seite der Synoptiker, sondern auf seiner Seite ist, zeigen die spezialisierenden Züge, die er ihren Berichten hinzufügt. In Matthäus 26, 51 ist der, der nach des Hohenpriesters Knecht

schlägt, ein Jünger allgemein, bei ihm ist es Petrus und der Geschlagene heißt Malchus. Bei Markus sprechen die Jünger allgemein vor der Speisung: „Sollen wir hingehen und für 200 Denare Brot kaufen?“ Bei dem vierten Evangelisten ist es Philippus, der das sagt. Im dritten Evangelium murren die Jünger über die Ölverschwendung bei der Salbung Jesu, bei dem vierten Evangelisten ist es just Judas, der fromme Redensarten macht. Es ist nicht glaublich, daß die Synoptiker diese konkreten Angaben ins allgemeine würden übersetzt haben, wenn sie ihnen vorlagen, sondern das Wahrscheinlichere ist, daß der vierte Evangelist die allgemeinen Angaben spezialisierte, um seine genaue Kenntnis ins Licht zu setzen und die Erzählung anschaulicher zu gestalten. Bei diesem Bestreben, das einzelne genauer zu wissen, vergreift sich der Verfasser gelegentlich auch. Es ist nicht wahrscheinlich, daß gerade Petrus es war, der mit dem Schwert zu Gethsemane dreinschlug, denn sonst hätte er sich nicht den Häschern anschließen und bis in den Vorhof des Hohepriesters eindringen können. Wenn der Verfasser die Jesum salbende Frau als Maria von Bethanien bezeichnet, so entsteht ein Zwiespalt mit Lukas, der die Salbende als Sünderin bezeichnet. Noch ausschließlicher als die Erzählungen würden wir die Reden Jesu als freie Erzeugnisse des Evangelisten betrachten müssen. Im allgemeinen sind johanneische und synoptische Reden Jesu so verschiedenartig als möglich. Wie die synoptischen Spruch an Spruch, Bild an Bild reihen, Vergleichen und Naturbeobachtungen einstreuen, so bestehen die Reden des vierten Evangelisten in dem endlosen Fortspinnen eines Lehrsatzes, in einförmigen Selbstausagen des Logos über seine eigene Herrlichkeit. Dennoch ist leicht zu erkennen, welche Sprüche der Synoptiker den Anstoß zu diesen Reden gegeben haben. Bei Markus 1, 7 sagt der Täufer: „Hinter mir kommt, der stärker ist als ich.“ Beim vierten Evangelisten lautet dieses Wort 1, 27: „Nach mir kommt einer, der vor mir war,“ so daß der

Täufer die Präexistenz des Logos bezeugen muß, und der Wüstenprophet zum Logosphilosophen wird. Die Zurückweisung des Petrus: „Weiche von mir, Satan!“ veranlaßt das Wort des johanneischen Jesus: „Einer von euch ist ein Teufel.“ Auch bei scheinbar ganz selbständigen Erzählungsstücken läßt sich leicht herausfinden, aus welchen synoptischen Vorlagen der Verfasser seine Neuheiten herausgesponnen hat. Die Erzählung von Nikodemus und die Lazarusgeschichte, die die Synoptiker nicht haben, sind doch beide aus ihnen abgeleitet. Markus 10, 17 tritt ein Frager auf, der Lukas 18, 18 ein Archon genannt wird und der fragt: „Lehrer, wie kann ich das ewige Leben ererben?“ So erklärt es sich, daß Jesus dem Nikodemus Joh. 3, 3 eine Antwort gibt, die zwar auf die Frage bei Markus paßt, die aber Nikodemus gar nicht gestellt hat. Nikodemus sagt: „Wir wissen, daß du ein Lehrer aus Gott bist, denn niemand kann die Zeichen tun, die du tust.“ Darauf antwortet Jesus, als ob er den Archon des Lukas vor sich hätte, der nach dem Erwerben des Gottesreichs fragte, indem er sagt: „Wahrlich, wahrlich ich sage dir, wenn einer nicht aufs neue geboren wird, kann er das Reich Gottes nicht sehen.“ Der Verfasser hat also den Archon der Synoptiker im Auge, nur daß er ihm einen Namen gibt. Wie soll man nun einen Archon heißen? Ein Archon ist ein Mann, der mehr ist als der Demos, so heißt er ihn Nikodemos. Aber auch den Inhalt des Gesprächs mit Nikodemus hat der Evangelist aus Markus 10, 15, denn dort hat Jesus gerade vor der Begegnung mit dem Frager beim Anblick der Kindlein gesagt: „Wer nicht wird wie ein Kind, kann nicht in das Reich Gottes kommen;“ so setzt Jesus dem Archon Nikodemus auseinander, daß er von neuem müsse geboren werden. Nicht anders verhält es sich mit der anderen, scheinbar ganz selbständigen Erzählung, mit dem Lazaruswunder. Der Name des Lazarus kommt Lukas 16, 20 in der Parabel vom armen und reichen Manne vor. Als es dem Reichen in der Hölle abgeschlagen

wird, daß ihm Lazarus einen Tropfen Wassers bringe, bittet er, daß Abraham den Lazarus senden möge in seines Vaters Haus. „Denn ich habe fünf Brüder, daß er ihnen bezeuge, auf daß sie nicht an diesen Ort der Qual kommen.“ Allein Abraham erwidert: „Sie haben Moses und die Propheten, laß sie dieselben hören.“ Er aber sprach: „Nein, Vater Abraham; sondern wenn einer von den Toten zu ihnen ginge, so würden sie Buße tun.“ Er sprach zu ihm: „Hören sie Moses und die Propheten nicht, so werden sie auch nicht gehorchen, wenn jemand von den Toten auferstände.“ Was hier hypothetisch ausgesprochen ist, die Juden würden auch nicht glauben, wenn Lazarus aus dem Schoße Abrahams auferüttelt und zur Auferstehung gezwungen würde, dafür liefert der vierte Evangelist den Beweis. Bei ihm wird Lazarus in der Tat auferweckt und der Erfolg ist so, wie es der Vater Abraham von vornherein vorausgesagt hat. Die Juden glauben dennoch nicht, sondern trachten Jesus und Lazarus zu töten. Alle weiteren Züge seiner Erzählung verdanken der Kombination mit Lukas 10, 38, d. h. mit der Erzählung von Martha und Maria ihren Ursprung. Jesus muß einen der Seinen auferwecken, weil er sich in dem Akt als guter Hirte darstellen soll. Zu den Seinen gehörten aber vor allem Martha und Maria, von deren Freundschaft mit Jesus die Leser durch Lukas wußten. Der Evangelist gibt also der Martha und Maria einen Bruder Lazarus, den Jesus auch lieb hatte. Martha wird gemäß dem Bilde des Lukas geschildert als die, die sich viel zu schaffen macht. Wie sie 11, 20 hört, daß Jesus komme, läuft sie ihm entgegen und berichtet über die Lage, dann läuft sie zurück und sagt Maria heimlich (Vers 29): „Der Meister ist da.“ Maria kommt nun gleichfalls und nach ihrer Innigkeit sinkt sie Jesu zu Füßen und spricht: „Herr, wärest du hier gewesen, mein Bruder wäre nicht gestorben.“ Jesus will das Grab öffnen, aber wiederum wird die Sorglichkeit der Martha sehr drastisch hervorgehoben, denn auch jetzt macht

sie sich viele Sorge: „Herr, er riechet schon, denn er liegt schon seit vier Tagen.“ Offenbar hat da Lukas 10, 40 mit der Schilderung der Geschäftigkeit der Martha die Farben geliefert. So ist auch bei solchen Stücken, bei denen man sich versucht fühlen könnte, an selbständige Quellen des vierten Evangelisten zu denken, nur allzu klar, daß sein Stoff der freien Gedankenassoziation und Weiterführung der synoptischen Motive seine Entstehung verdankt. Ein Schriftsteller, der so frei den gegebenen Stoff formt und bildet, wie unser vierter Evangelist, ist auch imstande aus leichten Anregungen ganze Erzählungen herauszuspinnen, auf selbständige Quellen werden wir dagegen nirgends geführt. Auch an eine Benutzung der den Synoptikern zugrunde liegenden Quellschriften ist nicht zu denken, da der Verfasser nicht das der synoptischen Tradition Gemeinsame, sondern mit Vorliebe das den einzelnen Schriftstellern spezifisch Eigentümliche, so die Schrifterfüllungen des Matthäus, die genauen Zahlenangaben des Markus, die samaritanische Wirksamkeit, die Frauencharaktere und Engel des Lukas sich aneignet; er hat also nicht die Grundschriften, sondern ihre Bearbeitungen durch die Synoptiker vor sich. Der sekundäre Charakter seiner eigenen Darstellung verrät sich schon dadurch, daß bei ihm alles komplizierter und übertriebener wird. Wenn der vierte Evangelist die Sabbatstreitigkeiten mit den großen Wundern der Heilung des Gichtbrüchigen und Blindgeborenen verbindet, statt mit kleinen Gesetzesübertretungen der Jünger, so hatte damit zwar schon Lukas einen Anfang gemacht, aber wahrscheinlich ist es nicht, daß unter dem Eindruck, den solche Heilungswunder machen mußten, diese kleinlichen Diskussionen über Sabbatbruch sich sollen entsponnen haben; sehr leicht aber konnten sie sich an das Ahrendrillen der Jünger am Sabbat anknüpfen, denn das Heilen ist auch am Sabbat nötig, das Ahrendrillen nicht. Andere Abweichungen sind einfach Steigerungen. Der Sohn des Hauptmanns von Kapernaum wird nicht bloß aus der Ferne, sondern gleich auf eine

Tagreise weit geheilt, der Sichtbrüchige steht nicht bloß auf und wandelt, sondern er nimmt gleich sein Bett auf den Rücken, Jesus geht nicht bloß auf dem Meer, sondern er versetzt auch das Schiff mit seinen Passagieren in einem Nu von der Mitte des Sees ans Land. Wenn man wegen der geringeren Zahl an Wundern früher geneigt war, die Geschichtlichkeit des vierten Evangeliums höher anzuschlagen als die der Synoptiker, so ist die geringere Quantität des Sagenhaften reichlich aufgewogen durch die Qualität des Erzählten, die schlechthin jede Vorstellbarkeit übersteigt. Dem Logos, der die Welt erschaffen hat, konnte der Logosevangelist eben keine geringeren Wunder zuschreiben.

Endlich zeigt sich der spätere Standpunkt des Verfassers darin, daß die Synoptiker vielfach den Keim einer Erzählung haben, der dann bei Johannes zum großen Baum ausgewachsen ist. Die Synoptiker wenden ihrerseits auf den Täufer das Prophetenwort von der Stimme eines Predigers in der Wüste an. Beim vierten Evangelisten muß Johannes selbst sagen: „Ich bin die Stimme eines Predigers in der Wüste.“ Lukas läßt den Täufer jeden messianischen Anspruch abweisen, beim vierten Evangelisten tritt das Synedrium in förmliche Verhandlung mit ihm, ob Johannes etwa der Messias sei? Lukas, der Heidenfreund, erzählt gegen seine Vorgänger und gegen alle Wahrscheinlichkeit, die letzte Reise Jesu sei durch Samarien gegangen. Der vierte Evangelist läßt Jesum sofort nach dem ersten Besuche in Jerusalem nach Samarien gehen und mit der Samariterin verhandeln, ihre Stadt gläubig werden und eröffnet eine Perspektive auf Bekehrung des ganzen Volkes. Lukas läßt Jesum beim Abschiedessen darauf hinweisen, wie er Diener der Menschen geworden sei. Der vierte Evangelist macht daraus eine Erzählung, wie Jesus mit dem Fußwasser und der Schürze von einem zum andern geht und wirklich Sklavendienste verrichtet, eine Szene, die, falls sie historisch wäre, den Synoptikern unmöglich verloren gehen konnte.

Wenn nach dem allem die Bekanntschaft des Verfassers mit den Synoptikern sicher ist, so ist es auch ausgeschlossen, daß sein Buch von einem Apostel geschrieben sein könnte, denn den Ungedanken, daß ein Teilnehmer des Lebens Jesu sich über dasselbe aus schriftlichen Quellen orientiert habe, die sicher erst nach dem Jahre 70 entstanden, wird niemand vertreten wollen. In dem Buche selbst wird immer nur indirekt, gleichsam mit schlechtem Gewissen, auf Johannes Zebedäi als den Verfasser hingewiesen; da das Buch aber nie auf einen anderen Namen verbreitet war, so wird die jetzige Überschrift doch wohl von dem Verfasser selbst herrühren, der diese Autorschaft ja auch in dem Buche durch Bezeichnung des Jüngers, den Jesus lieb hatte, mehrfach durchblicken läßt. Das Judengriechisch mit den einfachen hebräischen Konstruktionen, das der Evangelist sich aus seiner Septuaginta angeeignet hat, die gelegentlich gute Kenntnis des Heiligen Landes, neben der freilich auch starke Verstöße nicht fehlen, die genaue Kenntnis des Passahritus, den er typologisch ausdeutet, gelten vielen Kritikern als Beweis, daß der Verfasser von Haus aus Jude war. Aber ein Jude wie Philo, der in griechische Philosophie tief eingetaucht ist, müßte er gewesen sein. Andererseits sind die großen Fehlgriffe in betreff der Pharisäer, Sanhedristen und Tempelämter, die sich das Buch zuschulden kommen läßt, mit gleicher Bestimmtheit von anderen dafür geltend gemacht worden, daß der Autor ein Heidenchrist gewesen sein müsse. Bemerkungen wie die, daß Moses die Beschneidung gegeben habe, die schon durch eine Glosse berichtigt wurde, die Bemerkung, daß das Passah ein Fest der Juden sei, die Meinung, daß in dem quellenreichen Sichem die Leute weit aus der Stadt zu einer Quelle gehen müßten, um Wasser zu holen oder daß am Ölberg Palmen wüchsen, passen immerhin schlecht in den Mund eines geborenen Juden. Auch ein so grober Irrtum wie der, daß er von einem Hohenpriester des Jahres redet, bliebe bei einem solchen auffällig. Man

entschuldigt denselben damit, die kleinasiatische Sitte, für den Kaiserkult jährlich einen neuen Oberpriester zu bestimmen, nach welchem in der ganzen Provinz das Jahr bezeichnet wurde¹⁾, habe ihn auf diesen schiefen Ausdruck geführt. Allein ein solcher Verstoß ist doch auch leichter bei einem Heidenchristen vorstellbar als bei einem Schriftsteller, der in jüdischer Sitte aufgewachsen ist. Mag er nun aber ein Jude sein, der seine jüdischen Erinnerungen zum Teil vergessen hat oder ein Heidenchrist, der sich eifrig in die alttestamentliche Bilderwelt eingelebt hat, sein Buch jedenfalls ist das edelste Produkt der synkretistischen Weltanschauung, die Mosaismus und Platonismus mit der Lehre Jesu zu verschmelzen wußte. Ursprünglich vielleicht einer der geistig Heimatlosen hat der Verfasser hier seine religiöse Heimat gefunden; sagt er doch selbst: „In meines Vaters Hause sind viele Wohnungen.“

Für die Bestimmung der Abfassungszeit steht das wenigstens fest, daß unser Buch die ganze Begriffswelt der paulinischen Theologie bereits kennt und in ihr wurzelt. Die Rede an Nikodemus von der Wiedergeburt wäre ohne die Lehre vom neuen Menschen, wie wir sie durch Paulus kennen, gänzlich unverständlich. Joh. 3 versteht sich nur durch Röm. 6, denn die Lehre vom neuen Adam wird in dem Gespräche Joh. 3 offenbar vorausgesetzt. Auch das Bild, daß Johannes der Täufer der Brautführer Israels gewesen sei, ist aus 2. Kor. 11, 2 geborgt, wo Paulus sich den Brautführer der Gemeinde nennt: „Einem Manne habe ich euch verlobt und als reine Jungfrau zugeführt Christo.“ Das Bild vom Weizenkorn, das sterben muß, um neu aufzugehen (Joh. 12, 24), stammt aus 1. Kor. 15, 37: „Es wird gesät verweslich.“ Schon das eine Wort 5, 21: „Der Sohn macht lebendig, welche er will“ oder 17, 6: „Ich habe deinen Namen geoffenbart den Menschen, die du mir von der Welt gegeben hast“ genügen, um den

¹⁾ Vgl. Mommsen, Römische Geschichte 5, 318.

vierten Evangelisten als Anhänger der paulinischen Gnadenwahl zu erweisen. Die gesamte johanneische Theologie ist überhaupt nur eine spätere Entwicklung des Paulinismus unter dem Einfluß der philonischen Religionsphilosophie. Entsprechend der späteren Epoche spielt der Kampf gegen das Gesetz bei Johannes nicht mehr die Rolle wie bei Paulus; der dualistische Philosoph betont vielmehr den Kampf zwischen Fleisch und Geist oder Licht und Finsternis. Durch die Erscheinung des Logos auf Erden ist der Kampf im Prinzip beendet. Der Logos ist Wahrheit und Leben, und wer sich wider ihn entscheidet, ist damit eo ipso gerichtet. Diese eigene Entscheidung der von oben und von unten Geborenen ist das Gericht. Paulinische Prädestinationslehre auf dualistischer Grundlage ist das Wesen der sogenannten johanneischen Theologie, die einer bedeutend späteren Phase der Entwicklung angehören muß als die anderen paulinischen Schriften, echte und unechte. „Die Parusie, ein jüdisches Residuum, wird von Paulus noch festgehalten, bei Johannes gibt es keine Parusie, weil der jüdische Messiasbegriff verschwunden ist und die Differenz zwischen diesem und der irdischen Erscheinung Jesu nicht ausgeglichen zu werden braucht. Jesus ist die ewige und gegenwärtige Wahrheit, das Prinzip der absoluten Religion. Paulus legt der geschichtlichen Tatsache des Todes Jesu große Bedeutung bei, für Johannes ist der Tod nur ein Scheiden aus der Fremde zur Heimat, eine Wiederablegung der Menschlichkeit. Er hat keine heilsgeschichtliche Bedeutung; die Wahrheit macht von Sünde frei. Er hat auch nicht die Bedeutung, das Band zwischen Gesetz und Evangelium zu durchschneiden. Johannes braucht keine Befreiung vom Judentum mehr, er ist los und ledig davon. Er steht über dem Kampf, den Paulus führt und setzt ihn als gewonnen voraus¹⁾.“ Den gleichen späten Standpunkt verraten die Stellen, in denen der Verfasser

¹⁾ Wellhausen, Evang. Johannes, S. 122.

die Apostel Christi unter die rechnet, denen Jesus in den himmlischen Kammern bereits Wohnung gemacht hat und wenn Jesus im hohenpriesterlichen Gebete auch für die betet, die durch das Wort seiner Apostel zum Glauben gekommen sind, so wird dabei schon auf eine jüngere Generation als die apostolische Bezug genommen. Der Gottesdienst zu Jerusalem, so gut wie der auf dem Garizim, hat längst aufgehört. Auch das Schicksal der Christen im römischen Reiche hat sich entschieden. Um ihres Namens willen sind die Christen gehaßt, verfolgt, rechtlos; die tiefe Melancholie, die über die Abschiedsreden Jesu im vierten Evangelium ausgebreitet ist, war die Folge dieser Lage. Mit schwermütiger Resignation läßt der Verfasser seinen Jesum sprechen: „Wenn euch die Welt haßt, so bedenkt, daß sie mich zuerst gehasset hat.“ „Ich habe ihnen dein Wort gegeben, und die Welt hat sie gehasset, weil sie nicht von der Welt sind.“ Schmerzliche Ergebung ist der Grundton eines Schriftstellers, der weiß, daß die Seinen nie zum Einverständnis mit der Welt gelangen werden, sondern daß der Haß der Menschen getragen werden muß. Die Reden vom guten Hirten, der vor dem Wolf nicht flieht, der nicht zugibt, daß die Schafe sich zerstreuen, der sein Leben läßt für die Schafe, setzen fortdauernde Christenverfolgungen voraus, bei denen nicht alle Hirten sich betrogen, wie sie sollten, sondern etliche als Mietlinge erfunken wurden. Wenn für den Evangelisten die Gegner des Logos schlechtweg „die Juden“ sind, wenn nicht einmal die Hauptfeste Israels als bekannt vorausgesetzt werden können, sondern selbst das Passah erklärt werden muß als ein Fest der Juden, so hat der Verfasser eine Leserschaft vor Augen, die sich um das Judentum wenig mehr kümmert und wenig von ihm weiß. Selbst Worte wie Rabbuni, wie Golgatha müssen ihr verdolmetscht werden; sie steht also dem jüdischen Christentum fern. Ein bestimmteres Datum der Abfassung läßt sich aus Jesu Rede über die schlechten Hirten gewinnen, die deutlich auf den Bar Kochba-

krieg vom Jahre 132 bis 135 anspielt. Bar Kochba kam, wie der Evangelist weiß, nicht in des Vaters Namen, sondern machte sich seinen eigenen Namen; er nannte sich Sternensohn nach der Weissagung: „Es wird ein Stern aus Jakob aufgehen und ein Zepter aus Israel“ (Num. 24, 17–19). Im Hinblick auf diesen selbstgewählten Namen läßt Johannes Jesum sprechen: „Ich bin gekommen in meines Vaters Namen und ihr nehmet mich nicht an, so ein anderer in seinem eigenen Namen kommen wird, den werdet ihr annehmen.“ Einen namhaften Anhang hatte unter allen auftretenden Messiasen, wenn wir von Jesus von Nazareth absehen, nur Bar Kochba gefunden, dessen Münzen den Stern zeigen, der ihn als den geweisagten Retter bezeichnen sollte. Jesum hatten die Juden Pilatus überliefert, Bar Kochba hatten sie durch drei Jahre als König anerkannt. Nur von ihm konnte Jesus weisagen: „Ihn werdet ihr annehmen.“ Bis in die Mitte des zweiten Jahrhunderts führen uns also die Worte des Evangeliums selbst. Eben dahin weisen uns aber auch die äußeren Zeugnisse. Der Barnabasbrief, der vor dem Bar Kochbatrieg entstanden ist, braucht Bilder, die auch der vierte Evangelist anwendet und die vermuten lassen, daß sie zu einer bestimmten Zeit in der Gemeinde populär waren; doch ist der Barnabasbrief, der zur Zeit des Wiederaufbaues des Tempels durch Hadrian geschrieben wurde, älter als das vierte Evangelium. Anders steht das Evangelium zu dem Hirten des Hermas. In den Gleichnissen des Hermas spielen Vergleichenungen unseres Evangeliums eine Rolle. Die Bilder des Hirten, der Herde, der Türe, der Rebe bei Hermas können recht wohl Reminiszenzen aus der Lektüre unseres Buches sein. So findet sich Mandata cap. 5 ein Gleichnis: „Wenn ein Mensch viele Krüge mit gutem Wein gefüllet hat und etliche Krüge sind halb leer, so nimmt er von den halb leeren, damit der Wein nicht sauer werde. So macht es der Teufel; die, die ganz voll von Glauben sind, läßt er stehen, in die halb-

vollen geht er ein, weil er dort Raum findet.“ Daß diese Weintrübe des Hermas von der Hochzeit zu Kana stammen, ist doch sehr wahrscheinlich. So schildert Hermas (Simil. cap. 2) einen Ruster, an dem ein Weinstock hinaufwächst. Der Hirt sagt ihm: „Dieser Weinstock trägt Frucht, der Ruster aber ist ein unfruchtbares Holz. Aber dieser Weinstock, der sich um den Ruster schlingt, macht, daß auch der Ruster viele Frucht bringt.“ Auch hier läßt sich der Anklang an: „Ich bin der Weinstock, ihr die Reben,“ nicht wohl verkennen. Mit anderen Worten, der Verfasser des Hirtenbuches, der zur Zeit des Bischofs Pius (141—155) schrieb, hat das vierte Evangelium gelesen, aber er zitiert es nicht. Justin, in der etwa 158 geschriebenen ersten Apologie, redet von der Wiedergeburt von oben, von der Notwendigkeit, daß der Mensch von neuem geboren werde, von solchen, die von oben her sind, er kennt also Jesu Worte an Nikodemus, aber trotzdem führt er das Buch nicht an. Überhaupt finden sich auch in der Zeit, in der es wahrscheinlich ist, daß das Buch umlief, keine direkten Zitate aus demselben. Es wird nur gleichsam verstohlen gebraucht und behutsam benutzt. Man läßt sich von dem Buch zu dem oder jenem Bild induzieren, allein man beruft sich nicht auf dasselbe wie auf andere autoritäre Schriften. Die Ersten, von denen wir hören, daß sie das Buch gebrauchten, sind die Gnostiker. Ein Valentinianer Herakleon, um 170, hat den ersten Kommentar zu dem Evangelium geschrieben. Daraus dürfen wir zum mindesten schließen, daß von unseren Evangelien das nach Johannes genannte den Gnostikern am meisten zusagte. In Verbindung mit der Tatsache, daß erst der Kanon des Muratori und Irenäus den Johannes neben den drei Synoptikern als viertes Evangelium anführen, und nach der verstohlenen Art wie Johannes von den Führern gebraucht wird, ist es nicht unwahrscheinlich, daß das vierte Evangelium in einem Kreise entstand, der dem populären Gemeindeglaubens einigermassen fern stand. Daß der Verfasser einer der

gnostischen Schulen als Mitglied angehörte, ist dagegen nicht wahrscheinlich, da er das Festhalten an der kirchlichen Einheit in so warmer Weise empfiehlt und warnt, in den ungenähten Leibrock Christi ein Schisma zu machen. Ein Sektierer war er nicht. Er kann ein Gnostiker gewesen sein wie Clemens Alexandrinus oder Origenes, die gnostische Spekulationen vortrugen und dennoch zur Kirche hielten. So erklärt es sich, daß die apostolischen Väter, mit Ausnahme des Ignatius, sich noch zurückhaltend zu dem Buche verhalten. Erst Tatian, Athenagoras, Theophilus und der Heide Celsus, der um 170 lebte, haben das Buch als offizielles Evangelium angesehen. Ebenso bieten die clementinischen Homilien eine Verwendung der Geschichte des Blindgeborenen. Mit anderen Worten, erst die Schriften aus der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts haben eine klare Kenntnis des Evangeliums. Auf der anderen Seite ist die Bekanntheit unseres Evangeliums mit Lukas sicher und die mit der Apostelgeschichte wahrscheinlich. Zwischen dem Aufstand des Bar Kochba 135 und der Abfassung des Hirtenbuches unter Bischof Pius 155 wird das vierte Evangelium entstanden sein. An eine Abfassung durch Johannes Zebedäi denkt heute kein Kritiker mehr. Ein Evangelium, das von einem Augenzeugen und Lieblingsjünger Jesu verfaßt sein will, müßte an der Spitze sämtlicher Evangelien stehen, statt dessen bringt es der Kanon erst an vierter Stelle. Die anderen Evangelien waren also bereits rezipiert und geordnet, als das vierte Evangelium nachträglich hinzutrat. Zu verstehen ist das Evangelium nur aus dem Zusammenhang der gnostischen Bewegung. Dem Verfasser handelte es sich nicht darum, nach den besten Quellen das Leben Jesu geschichtlich zu ermitteln, sondern die Frage stellte sich für ihn so: Was mußte der himmlische Logos hier unten tun und leiden, um die Mächte der Finsternis zu überwinden und Gott mit der sündigen Menschheit zu versöhnen? Das vierte Evangelium ist also nicht ein Geschichtswerk, sondern ein

theosophischer Traum in allegorischen Gestalten, tiefsinnigen Symbolen, geheimnisvollen Namen, bedeutungsvollen Zahlen. Die Heimat des vierten Evangeliums ist orientalische Mystik, von der Sallet sagt:

„Was vor uns steht im Lichte der Erkenntnis, sahst leise du durch
deine Träume wallen.

Was unser Geist erkämpfte dem Verständnis, ist dir als Spielzeug
in den Schoß gefallen.“

Nur die alexandrinische Theosophie, in der die platonische Idealwelt mit den messianischen Verheißungen des Judentums eins geworden war, konnte solche Träume träumen. Welche Stellung der Heiland für den philosophisch gebildeten Griechen habe, das sagt das Evangelium in der Schulsprache des Hellenismus. Der gläubige Jude nannte Jesum den Messias, der gläubige Grieche nennt ihn den Logos. Der vierte Evangelist hat, nach einem geistvollen Ausdruck Holzmanns, den kolossalen Schatten nachgezeichnet, den die Gestalt Jesu auf einen Boden warf, den Jesus selbst nie betrat, auf den Boden des Hellenismus. Das ist das Welthistorische an diesem Buche, daß hier das Christentum aus der Sprache Sems übersetzt worden ist in die Sprache Japhets. Die Mischung der religiösen Ideen des Orients und Okzidents, die wir Synkretismus nennen, hat hier eine Schöpfung hervorgebracht, in der sich beide Elemente bis in die feinsten Teile verbinden. Mit diesem Evangelium und dem Hebräerbrieft ist die Hellenisierung der neuen Religion gesichert.



IV

Die katholischen Briefe



katholische Briefe nannte schon Eusebius die sieben Schreiben des Neuen Testaments, die nicht, wie die paulinischen, sich an bestimmt bezeichnete Gemeinden oder Kreise wenden, sondern die allgemeine (katholische) Christenheit im Auge haben. Zwei derselben, den ersten Petrusbrief und Jakobusbrief, haben wir bereits im Zusammenhang ihres geschichtlichen Ursprungs besprochen, weitere drei, die johanneischen Episteln, sind gleicherweise der Betrachtung des vierten Evangeliums anzuschließen. Der sogenannte erste Brief ist ohnehin kein selbständiges Schreiben, sondern gehört eng mit dem vierten Evangelium zusammen, denn er ist eine Erläuterung zu der Theologie des vierten Evangeliums, deren Anstöße wegzuräumen der Verfasser sich angelegen sein läßt. Trotz der äußerlich festgehaltenen Briefform fehlt hier jeder bestimmt abgegrenzte Leserkreis, auch sonstige persönliche Beziehungen lassen sich nicht nachweisen. Anreden wie „Kinder“, „Brüder“, „Geliebte“ sind in einer Predigt ebenso möglich wie in einem Briefe. Daß der Epistel ein bestimmter Kern und eine feste Disposition fehlt, hängt eben damit zusammen, daß sie nur ein Begleitschreiben ist, das die geschichtliche Schrift umrahmt. Auch die oft gerügten Wiederholungen derselben Gedanken erklären sich daher, daß der Verfasser gerade dazu die Feder ergriffen hat, um diese zu unterstreichen. Wenn daneben eine Reihe von Betrachtungen, die mit dem

Hauptzwecke in keinem Zusammenhang stehen, in behaglicher Breite entwickelt werden, daß Gott die Liebe ist, daß in Gott bleibe, wer die Brüder liebt, daß keiner sich vortäuschen solle, er sei ohne Sünde, daß die Liebe nur in dem vollkommen sei, der Gottes Gebote hält, daß der, der den Sohn leugnet, auch an den Vater nicht glaube, und vieles andere, was nicht notwendig zur Sache gehört, so erkennen wir daran einen Presbyter, der in den täglichen Erbauungsstunden zu reden gewohnt ist.

Der Verfasser der ersten johanneischen Epistel tritt als Autor des vierten Evangeliums auf. Wenn er als solcher vor den Gnostikern warnt und sie aufs schärfste bekämpft, so soll sich niemand auf dieses Evangelium für gnostische Meinungen berufen. Darin liegt das Motiv dieses Begleitschreibens. In die Werkstätte, in der Presbyter oder Bischöfe an der Herstellung eines kirchlich brauchbaren Kanons arbeiteten, sehen wir hier besonders deutlich herein. Gleich im Eingang stellt sich der Verfasser als Zeuge des Lebens Jesu vor. „Was wir gehört, was wir gesehen mit unseren Augen, was wir geschauet und unsere Hände betastet haben — das verkündigen wir euch.“ Er will also ein Augenzeuge des Lebens Jesu sein, der mit der Autorität eines Apostels das Evangelium verkündigt. Da diese Verkündigung nun aber in seinem Briefe gar nicht folgt, ist mit derselben das Evangelium gemeint, zu dem der Brief nur ein Begleitschreiben vorstellt. Wären nicht beide Aktenstücke in der späteren Sammlung getrennt worden, so wäre dieser Sachverhalt auch nie in Vergessenheit geraten. In Ephesus, dem Mutterchoß der Johannes-sagen schreibend, tritt der Verfasser des Briefes als greiser Johannes uns entgegen, auf dessen hohes Alter er auch in seinem Anhang zum Evangelium (21, 22) eine Anspielung machte. Die Gemeindeglieder sind ihm seine lieben Kindlein. „Ich schreibe euch, Kindlein, weil euch die Sünden vergeben sind um seines Namens willen. Ich schreibe euch, Väter, weil ihr den erkannt habt, der von

Anfang ist. Ich schreibe euch, Jünglinge, weil ihr den Bösen überwunden habt." Aus solchen Stellen ist das Bild des apostolischen Greises herausgewachsen, der sich in die Gemeindeversammlung tragen ließ und nichts mehr predigte als: „Ihr Kindlein liebet euch untereinander.“ Seine Theologie hat der Begleitschreiber aus dem vierten Evangelium bezogen und alle Wendungen der johanneischen Redeweise sich angeeignet. Das neue Gebot der Liebe (2, 8) ist schlechtweg aus Joh. 13, 34 entlehnt. „Daß euere Freude völlig werde (1, 4), das Wort, das in euch ist (1, 10), der Wandel in Finsternis (2, 11), das sich nicht Wundern über den Haß der Welt (3, 13), Christus, der die Sünde tilgt (3, 5), der Sohn des Teufels, der Sünde tut (3, 8), der eingeborene Sohn“ (4, 9), die Ausdrücke: „Aus Gott sein, aus Gott geboren sein, aus der Wahrheit sein, das Leben haben, in der Liebe bleiben, in der Finsternis wandeln, aus der Welt sein, das Tun der Wahrheit“, sind allzumal dem Sprachschätze des vierten Evangeliums entnommen. Daß der Briesschreiber also für den Evangelisten gelten will, ist sicher, aber ebenso sicher ist, daß er es nicht ist. Die Identität ist schon durch den Widerspruch ihrer Eschatologie ausgesprochen. Der Epistelschreiber ruft: „Kindlein, es ist die letzte Stunde“, der Evangelist kennt keine letzte Stunde, sondern die Menschen gehen mit dem Tode in die obere Welt, in die Wohnungen des Vaters, oder sie verfallen der Verwesung, die Welt aber besteht weiter. Freilich wollen auch solche Kritiker, die zugeben, daß die Epistel dem kirchlichen Durchschnittsbewußtsein näher stehe als das Evangelium, wegen jener sprachlichen Verwandtschaft den Evangelisten mit dem Epistelschreiber identifizieren, wobei die Epistel bald eine Vorstufe des Evangeliums darstellen soll, bald eine nachträgliche Konzession an die kirchliche Lehre, die der Evangelist in späteren Jahren machte, um den Zusammenhang mit der Gesamtkirche nicht zu verlieren. Die Epistel würde in diesem letzteren Falle einen Rückzug des Evangelisten auf eine geschütztere Linie

bedeuten. Aber die Anschauungen beider Schriftsteller sind vielfach schon in der Wurzel verschieden und es handelt sich bei den Abweichungen keineswegs um ein Mehr oder Minder der Katholizität, sondern zuweilen einfach um Mißverständnisse, die nur einem anderen Autor begegnen konnten. Ohne Zweifel sah der vierte Evangelist, als er in der Passionsgeschichte erzählte (19, 34), aus der Wunde Jesu sei Wasser und Blut hervorgetreten, in Wasser und Blut Typen von Taufe und Abendmahl. Der Epistelschreiber aber geht 5, 6 über den Begriff der typischen Vorspiegelung hinaus, wenn er mit Emphase ruft: „Christus ist gekommen mit Wasser und Blut. Nicht mit Wasser allein, sondern mit Wasser und Blut.“ Eine solche sündentilgende Bedeutung wird dem Blute Christi im vierten Evangelium nirgend beigelegt, denn nicht auf dem Kreuzestode beruht ihm das Wesentliche des Erlösungswerkes, sondern auf der Sendung des Parakleten. Der vierte Evangelist sah in jenem Wunder Typen der Taufe und des Abendmahls, unser Verfasser urgiert den Vorgang so, als ob Wasser und Blut nicht Typus, sondern der reelle Grund der Versöhnung selbst sei, d. h. er fällt in die Opfervorstellungen des Hebräerbriefts zurück (vgl. 1. Joh. 2, 2). Ein anderes Mißverständnis findet sich 5, 9 ff. Zunächst sind dort Vers 7 und 8 zu streichen, die, um für die Trinitätslehre eine Schriftstelle zu gewinnen, im sechsten Jahrhundert eingeschoben wurden: „Drei zeugen im Himmel: Der Vater, der Logos und der Heilige Geist, und diese drei sind eins. Und drei sind's, die da zeugen auf Erden.“ Auch wenn wir diesen Einschub beseitigen, ist 5, 9 dennoch kein Wort des Evangelisten. Im Evangelium sagt Jesus nur: „Wenn ich von mir zeuge, so ist mein Zeugnis nicht wahrhaftig, aber der Vater zeuget von mir und Johannes“ (5, 31). Statt des Vaters und des Täufers macht die Epistel Taufe, Abendmahl und den Heiligen Geist zu diesen Zeugen, was gewiß keine glückliche Erweiterung ist. Die eschatologischen Vorstellungen der Synoptiker hatte der

vierte Evangelist vergeistigt. Das Gericht findet schon in der Gegenwart statt durch die Scheidung der Guten und Bösen, die sich hier unten schon vollzieht. Ein Gericht am Jüngsten Tag kennt, wenn wir von den früher besprochenen Einschaltungen absehen, das Evangelium nicht. In der ersten Epistel aber heißt es: „Die Welt vergeht mit ihrer Lust, wer aber den Willen Gottes tut, der bleibt in Ewigkeit. Kinder, es ist die letzte Stunde, und wie ihr gehört habt, daß der Antichrist kommen wird, so sind nun viele Antichristen aufgestanden, woraus wir erkennen, daß die letzte Stunde ist“ (2, 17). Das ist die Eschatologie des Matthäus, nicht die des vierten Evangelisten. Ebenso heißt es 2, 28: „Bleibet in ihm, auf daß, wenn er erschienen sein wird, wir Freude haben und nicht beschämt werden bei seiner Wiederkunft.“ Des Evangeliums Meinung ist: die Wiederkunft ist schon gewesen, die Sendung des Parakleten war die verheißene Parusie und die Vereinigung der Jünger mit Jesus findet nicht in einem messianischen Reiche auf Erden statt, sondern im Himmel, wo der himmlische Vater viele Wohnungen hat. Der Briesschreiber dagegen steht ganz in der Erwartung der alten Apokalyptiker; es ist die letzte Stunde, die Antichristen sind da, das Gericht kommt und Jesus erscheint in Person, um sein Reich zu errichten. Die Vorstellung des Epistelschreibers wurzelt in dem Propheten Daniel, die des Evangeliums im Platonismus. Auch das Erlösungswort wird von dem Epistelschreiber in anderen Momenten gesucht als im vierten Evangelium. Von dem Opfertode, der sündentilgenden Kraft des Blutes Christi ist im vierten Evangelium nicht viel die Rede. Dagegen, der Epistelschreiber steht auf dem Boden des Hebräerbriefes. Christus ist ihm das Sühnopfer. Kap. 1, 7 heißt es: „Das Blut Jesu Christi reinigt uns von allen Sünden“; 2, 2: „Er ist die Versöhnung unserer Sünden und nicht allein für die unsrigen, sondern für die der ganzen Welt“; 4, 10: „Er sandte seinen Sohn zur Versöhnung unserer Sünden.“

Bei dem vierten Evangelisten spielen diese Vorstellungen der paulinischen Bluttheologie durchaus keine Rolle. Bei ihm erlöst uns der Logos durch seine Selbstmitteilung in Wort und Sakrament und namentlich dadurch, daß er als Paraklet uns in alle Wahrheit leitet. Er teilt uns Leben, Licht und Wahrheit mit, aber die Tilgung unserer Sünden durch sein Blut wird nur in dem Bilde des Täufers von dem Lamm, das der Welt Sünde trägt, gestreift, nie aber in dieser Weise in den Mittelpunkt gerückt. Der Begriff des Parakleten fehlt natürlich der johanneischen Epistel nicht, da der Verfasser aus dem Evangelium seine wirksamsten Anregungen empfangen hat und der Evangelist sein will. Aber sein Paraklet ist, wie der Christus des Hebräerbriefes, unser himmlischer Vorgesprocher beim Vater, nicht der immanente Christus in den Gläubigen. Er sagt von seinem Parakleten 2, 1: „So jemand sündigt, so haben wir einen Beistand bei dem Vater, Jesum Christum den Gerechten.“ Dieser Paraklet ist der himmlische Hohepriester, der für uns bittet, nicht der immanente Christus in uns. Überall also haben wir Vorstellungen des Hebräerbriefes, nicht des vierten Evangelisten. Die Aufgabe des Logos im Evangelium ist die, eine Scheidung der Kinder des Lichts und der Finsternis herbeizuführen. Dazu kommt der Logos in die Welt, damit die, die aus dem Lichte stammen, sich dem Lichte zuwenden, während die Kinder der Finsternis der Finsternis verbleiben. Der Christus des Epistelschreibers aber kommt, wie der des Apostels Paulus, um durch seinen freiwilligen Opfertod den Zorn Gottes abzukaufen; er ist ein Sühnopfer und hat durch sein Blut unsere Schuld getilgt. Das ist paulinische Theologie, nicht johanneische. Eine letzte Differenz besteht endlich darin, daß der Verfasser mit großem Eifer polemisiert gegen die Doketisten, die die wahre Leiblichkeit Jesu leugnen. Jeder, der leugnet, daß Christus gekommen sei im Fleische, ist ihm ein Antichrist. Dem Evangelisten läge das fern, gerade die Anerkennung eines wirklichen Fleischesleibes

Jesu zum Merkmal des rechten Christen zu machen. Hätte er einen solchen Abscheu vor dem Scheinleib, so würde er nicht erzählen, daß Jesus durch die Hände der Juden und ihrer Häfcher hindurchging und sie ihn nicht greifen konnten, daß er keine Speise brauchte, um zu leben, daß er beim Feste unsichtbar unter der Menge war, daß er auf dem Meere wandelte und durch geschlossene Türen hindurchschritt. Die geistige Leiblichkeit Jesu ist gerade der Punkt, auf dem der vierte Evangelist der Christologie der Gnostiker am nächsten steht. Ihm seinerseits würde der Glaube an Christi menschliche Leiblichkeit nicht diese Wichtigkeit haben, um daran den rechten Christen zu erkennen, aber gerade darum betont das Begleitschreiben dieses Moment um so mehr, um jene spiritualistischen Züge des johanneischen Christusbildes auszugleichen. In diesem Bestreben, das Christusbild des vierten Evangeliums zu verwahren gegen eine Auslegung im Sinne der Gnostiker, ist der Grund zur Abfassung dieses Begleitschreibens zu suchen, denn die Bekämpfung der falschen Gnosis ist des Verfassers wesentliches Interesse. Schwere Sorge in betreff der neuesten Entwicklung der Lehre ist aus jeder Seite seines Briefes herauszulesen. Ein Geist des Irrwahns hat in der Welt überhand genommen und es gilt nach 4, 6, denselben von dem Geiste der Wahrheit zu unterscheiden. Aus der Gemeinde selbst, wie 2, 19 klagt, haben sich viele falsche Propheten ausgeschieden, oder sind auch ausgestoßen worden (Vers 5, 16). Bei so traurigen Erfahrungen sollen sich die Christen daran erinnern, wie das Auftreten eines Antichrists von jeher geweissagt war. Nur zeigt sich jetzt, daß nicht ein Antichrist kommen sollte, sondern viele Antichriste (2, 18). In diesen vielen realisiert sich nach 4, 3 der geweissagte eine. Da diese Antichriste aus dem Schoße der christlichen Gemeinde selbst ausgegangen sind, so müssen wir diese gefährlichen Gegner uns als christliche Häretiker denken. Der Antichrist ist kein römischer Cäsar, sondern christliche Härestarchen, die die Gemeinde verstoren, sind die

Antichristen. Welche Häretiker er meine, ist unschwer zu sagen. Die Rekognitionen des Clemens 2, 22 definieren die Gnostiker als Menschen, die behaupten, daß sie Gott erkannt hätten. So sagen diese Irrlehrer hier, 2, 4: „Wir haben Gott erkannt“, aber sie halten seine Gebote nicht. Das Erkennen, die Gnosis, spielt die größte Rolle in der Polemik des Briefes. Gerade dem aufgeblasenen Erkenntnisstolze der Gnostiker gegenüber führt die Epistel aus, daß die wahren Christen zugleich die wahren Gnostiker seien und daß es keine andere Erkenntnis Gottes gebe als die, daß wir Gottes Liebe in uns aufnehmen. Wir kennen Gott so weit als wir ihn lieben. Der Verfasser hat also in Ephesus, wo der angeblich erste Gnostiker, Cerinth, auftrat, eine Schule sich gegenüber, die sich die Wissenden nennt, die die wahre Leiblichkeit Jesu leugnet und praktisch den Satz vertritt, daß der Gnostiker überhaupt nicht sündigen könne, da wohl gemeines Metall, nicht aber edles Gold dem Roste unterworfen sei (1, 8. 10). „Wer da sagt, ich habe ihn erkannt und seine Gebote nicht hält, der ist ein Lügner.“ Religion ist dem Brieffschreiber nicht Spekulation wie den Gnostikern, sondern Leben und Liebe. In dem Emporschießen einer Saat von Irrlehrern sieht der Verfasser das Zeichen, daß das Ende nahe ist, „Kinder, es ist die letzte Stunde; und wie ihr gehört habt, daß der Antichrist kommt, so sind jetzt viele Antichriste, daher erkennen wir, daß die letzte Stunde ist. Sie sind von uns ausgegangen, aber sie waren nicht von uns, denn wenn sie von uns gewesen wären, so wären sie bei uns geblieben.“ Also trotz seiner eigenen dualistischen Spekulation teilt der Verfasser mit den übrigen katholischen Briefen das starke Interesse an der Kirche und dem praktischen Christentum und lehnt die gnostische Begriffseligkeit und praktische Libertinage aufs schroffste ab. Sein kirchlicher Standpunkt macht ihn zu einem strengen Richter und seine dualistische Weltanschauung verschärft seinen Pessimismus. Auch sonst tritt uns der Unterschied zwischen der Theologie des Ur-

Christentums und der des Zeitalters der Gnosis in der ersten johanneischen Epistel entgegen. Das für den Brief so charakteristische scharfe Teilen zwischen Erwählten und Kindern der Welt sticht grell ab von dem Wesen des Heilands der Synoptiker, der die Sünder lieb hatte. Auch klingt einiger Sektenhochmut aus dem stets wiederholten: „Wir sind aus Gott, wer Gott kennt, hört auf uns. Wer nicht aus Gott ist, hört nicht auf uns“ (4, 6). „Wer aus Gott geboren ist, sündigt nicht.“ Das ist der Ton der christlichen Kreise, die zwischen sich und der sündigen Welt eine feste Mauer aufrichten: „Wir wissen, daß wir aus Gott sind, und die ganze Welt im Argen liegt.“ Der tägliche Kampf gegen Heiden und Irrlehrer hat diese Wirkung geübt und die Christen in ihrer exklusiven Stimmung bestärkt.

Die Praxis der Gnostiker, die sich in ihrer höheren Erkenntnis an das gemeine Gesetz nicht gebunden wähnten, bestimmt den Begleitschreiber, an Stelle der Erkenntnis die Tat zu betonen. Auch in dieser Hinsicht schien ihm das vierte Evangelium einer Ergänzung zu bedürfen. „Lasset uns nicht lieben mit den Worten,“ sagt 3, 18, „noch mit der Zunge, sondern in Tat und Wahrheit.“ Daß die Gnostiker es meist bei dem Philosophieren und Theologisieren bewenden ließen, ist sehr glaublich, daher war es sehr angebracht, die praktischen Weisungen des Jakobusbriefes ins Gedächtnis zurückzurufen: „Wer Gerechtigkeit übet, der ist aus Gott geboren. Wer aber seinen Bruder hasset, der ist in Finsternis und wandelt in Finsternis.“ Die Bruderliebe ist das einzige sichere Merkmal unserer Zugehörigkeit zu Gott. So führte das Begleitschreiben die Leser aus den vorwiegend transzendenten Spekulationen des Logosevangeliums zu den praktischen Fragen des Christentums zurück, weil das der Kirche nötiger ist.

Der Gegensatz, in den sich das Begleitschreiben zu dem Evangelium in all diesen Punkten mit vollem Be-

wußtsein stellt, läßt uns hineinsehen in die Geheimnisse einer kirchlichen Redaktionsstube. Die Bischöfe konnten und wollten das vierte Evangelium, das sich einen treuen Leserkreis erworben hatte, nicht missen. So ging man daran, es zu verbessern durch jene, mit Wellhausen zu reden, „äußerlich angeleimten“ Beziehungen auf die letzte Stunde. Dieselbe Hand oder kirchliche Redaktion fügte dann Kapitel 21 hinzu, das gleichfalls den urchristlichen Glauben an eine Wiederkunft Christi wieder in sein Recht einsetzte und es unternahm, den im Evangelium zurückgesetzten Petrus zu restituieren. Als auch das nicht genügte, um alle Bedenken gegen das Buch zu beseitigen, fügte man ein Begleitschreiben hinzu, das die anstößigen Lehren desselben nach Analogie der kirchlichen Tradition umdeutet. So kommt es, daß im kirchlichen Gebrauche das Evangelium von Anfang an in Verbindung mit der ersten Epistel erwähnt wird. Der Brief wollte erreichen, daß das vierte Evangelium nach Analogie der katholischen, das heißt allgemeinen Kirche ausgelegt werde, zu welchem Zwecke der Verfasser auch vor Interpolationen und Korrekturen des Buches selbst nicht zurückstehte. Daß also der Epistelschreiber sich gegen die gnostischen Irrlehrer richtet, ist nicht zweifelhaft, und dennoch ist auch er ein Kind der spekulativen Epoche und hat an manchen ihrer Anschauungen so gut Anteil als der vierte Evangelist. Zwei Seelen wohnen in seinem christlichen Bewußtsein. In der Weltbetrachtung steht der Brief auf demselben dualistischen Standpunkte wie das Evangelium. „Gott ist Licht und keine Finsternis ist in ihm“ (1, 5). „Wer seinen Bruder hasset, der ist in Finsternis und wandelt in der Finsternis“ (2, 11). „Alles, was in der Welt ist, ist nicht vom Vater. Die Welt vergeht und ihre Lust, wer aber den Willen Gottes tut, der bleibet in Ewigkeit.“ Die Menschen teilt der Brieffschreiber wie der Evangelist in Kinder Gottes und Kinder des Teufels (3, 10). Wie diese nichts Gutes tun können, so können die ersteren nicht sündigen. „Ein jeglicher, der aus Gott

geboren ist, sündigt nicht, weil sein Same in ihm bleibet, und er kann nicht sündigen, denn er ist aus Gott geboren“ (3, 9). In der Lehre vom Menschen steht der Epistelschreiber dem Dualismus des Evangelisten durchaus zur Seite, in der Christologie dagegen zieht er sich auf die älteren Anschauungen zurück. So weit die gnostische Spekulation Christus eine Stellung an der Spitze aller himmlischen Aonen angewiesen hatte, war sie allen jüngeren neutestamentlichen Schriftstellern willkommen, aber den Menschensohn der Synoptiker wollten sie darum doch nicht verlieren. Hier beginnt ihre Polemik gegen eine gnostische Christologie, die mit der des vierten Evangeliums die größte Ähnlichkeit hatte. Die Fittiche der jüdischen Apokalyptik hatten den Propheten von Nazareth emporgetragen als himmlischen Menschen, der auf den Wolken des Himmels kommt und auf den Aonenleitern der Gnostiker war er noch höher emporgestiegen an die oberste Stelle aller Geisteswesen. Jetzt aber erfaßte die Gemeinde die Furcht, sie könnte über der Gottheit des himmlischen Christus den menschlichen Jesus der ersten Evangelien verlieren, der ihr doch teurer war. Als sie das erkannte, erklärte sie auch den für einen Antichrist, der nicht bekenne, daß Christus gekommen sei im Fleisch, das heißt als wahrhafter Mensch, wie die ältesten Evangelien ihn gezeichnet hatten. Denn der Mensch Jesus von Nazareth hatte ihr Herz, nicht der himmlische Logos. Insofern bezeichnet die Epistel gegenüber dem Evangelium eine Reaktion, einen Versuch der Umkehr. Der Verfasser steht theologisch ähnlich wie der Überarbeiter des Epheser-Kolossierbriefes; auch er ist Kind eines gnostifizierenden Zeitalters, aber den Zusammenhang mit der Kirche will er nicht verlieren. „Wie sie euch belehret hat, so bleibet in ihr.“ Die Verkündigung, die sie von Anfang gehört haben, sollen die Seinen festhalten (2, 7. 24; 3, 11). Die Leugnung der wahrhaftigen Menschheit Jesu, der das Evangelium an manchen Stellen be-
denklich nahe kommt, wird von der Epistel mit bemerkens-

wertem Nachdruck zurückgewiesen. Ein solcher Zeugniss ist dem Brieffschreiber ein Antichrist. In anderen Punkten ist der Verfasser dagegen ein treuer Schüler des Evangelisten. Zunächst ist die religiöse Grundstimmung im Evangelium und der Epistel dieselbe. Der Epistelschreiber weiß die weichen Mollakorde der Abschiedsreden im Evangelium aufzunehmen, so daß wir zeitweise fast dieselbe Stimme zu hören glauben. „Gott ist die Liebe, und wer in der Liebe bleibet, der bleibet in Gott und Gott in ihm. Wer die Liebe hat, ist aus Gott geboren und kennet Gott. Unser Glaube ist der Sieg, der die Welt überwunden hat. Das ist die Liebe zu Gott, daß wir seine Gebote halten, und seine Gebote sind nicht schwer.“ Es sind das Worte, die zu den schönsten im Neuen Testamente gehören. Der vierte Evangelist hat hier einen Schüler gefunden, in dessen Herzen gerade seine besten Empfindungen einen vollen Nachklang geweckt haben. Man darf darum, wie von einer paulinischen, so jetzt auch von einer johanneischen Schule reden, die den alten Gegensatz von Glauben und Werken in dem neuen Geseze der Liebe versöhnt. „Ein neu Gebot gebe ich euch, daß ihr euch untereinander liebet.“ Aus dieser Schule stammen wohl auch die schönen Legenden über den Apostel Johannes, in denen Erinnerungen an den Apokalyptiker Johannes, den Evangelisten Johannes und den dem Papias noch persönlich bekannten Presbyter Johannes zusammengefloßen sind.

Für die Abfassungszeit des Begleitschreibens ist ein Fingerzeig, daß der Verfasser schon die kirchliche Unterscheidung zwischen Todsünden und erlaßbaren Sünden kennt; für die Vergebung der letzteren darf man beten, für jene nicht. Es ist das eine ganz unpaulinische Teilung des Sündenprinzips, dessen Äußerungen für Paulus alle aus dem Fleische stammen und gleicherweise uns als Todsünder darstellen. In der kirchlichen Praxis aber hatte sich eine solche Unterscheidung gebildet. Eine Distinktion, wie sie Tertullian (Von der Taufe c. 7) zwischen läßlichen und

Todsünden macht, schwebt bereits dem Epistelschreiber vor, wenn er 5, 16 sagt: „So jemand seinen Bruder sündigen sieht, eine Sünde nicht zum Tode, der mag bitten für ihn, so wird er ihm helfen, nämlich denen, die da sündigen nicht zum Tode. Es gibt eine Sünde zum Tode; für diese sage ich nicht, daß er bitten soll. Alle Ungerechtigkeit ist Sünde und es gibt Sünde nicht zum Tode.“ Der synoptische Jesus, der dem Zöllner die Hand reichte und die Salbung der Sünderin duldete, betete für die schwersten Sünder noch am Kreuze. Hier aber ist es zu einem kirchlichen Problem geworden, für welche Sünder die Gemeinde beten dürfe, welche dagegen dem Gericht Gottes anheim zu geben sind? Die später nach den Montanisten genannte Streitfrage, die auch der Hebräerbrief schon berührte, tritt uns also auch hier entgegen. Jedenfalls führt uns diese Unterscheidung in eine Zeit, in der man bereits über gemeinsame Normen nachsann, wie gegen unwürdige Glieder der Gemeinde zu verfahren sei, für welche die Gemeinde beten dürfe, für welche nicht? In der enthusiastischen Periode betete der Christ für alle Sünder, aber eine Zeit des Kampfes ist immer unduldsam. Der Standpunkt der Gynon, die auch für den Teufel betete, und der Enthusiasmus des Origenes, der an die schließliche Wiederbringung aller Geisteswesen glaubte, liegt unserem Kirchentheologen fern. Obgleich er die Liebe das Gesetz der Christen nennt, vermochte er weder an die Besserung der Wespen und ihres Herrn, des Beelzebul, zu glauben, noch konnte er zu einer ehrlichen Beteuerung des Teufels sich ein Herz fassen, und so wollte er auch Gebete für dessen Söhne in der Gemeinde nicht zulassen. Es lag auch unleugbar eine gewisse Gefahr in jener Milde, denn „der Richter, der nicht strafen kann, gesellt sich schließlich dem Verbrecher“. Die erste Epistel sieht also auf ähnliche Erfahrungen zurück, wie der Hebräerbrief, das heißt, auch ihre strenge Disziplin erklärt sich aus der Zeit der Christenverfolgung und des Sektensufuges. Wenn Eusebius mit Recht voraussetzt, daß schon

Papias den ersten johanneischen Brief gekannt habe, so könnte derselbe nicht viel jünger sein als das Evangelium selbst, wie denn auch das alte Schriftenverzeichnis des Muratori beide zusammen aufzählt. Wir sehen aus ihm, daß es fromme und geistvolle Männer waren, die die letzte Redaktion der neutestamentlichen Schriften besorgten. Nicht allen Überarbeitern aber sind wir so viel Dank schuldig wie diesem, denn ohne seine ausgleichenden und mildernden Zusätze wäre das Evangelium vermutlich gar nicht in den Kanon gekommen und wir würden höchstens so dürftige Berichte über seinen Inhalt besitzen, wie sie die orthodoxen Väter von den Systemen der großen Gnostiker uns hinterlassen haben.

Im Unterschiede von dem ersten johanneischen Briefe, der nur eine erläuternde Beigabe zu dem vierten Evangelium sein sollte, sind der zweite und dritte Brief des Johannes als wirkliche Briefe an bestimmte Adressaten gedacht, also im Grunde nicht katholische. Sie bezeichnen sich als herrührend von einem Presbyter, dem die Aufschrift den Namen Johannes gibt, und den Hieronymus (*Catalog. virorum illustrium* 9, 18) mit dem von Papias (*Eusebius, R.=G.* 3, 39) erwähnten Presbyter Johannes identifiziert. Beide Briefe ahmen den Stil der ersten Epistel und des Evangeliums nach. So ist 3. Joh. 12 („Du weißt, daß unser Zeugnis wahr ist“) wörtlich aus Joh. 21, 24 entlehnt. Wegen dieser Entlehnungen sind die neueren Kritiker nicht mit Hieronymus der Meinung, daß ein Presbyter Johannes die Briefe verfaßt habe, sondern daß der pseudonyme Verfasser durch den Namen des Ältesten sich als den greisen Apostel Johannes bezeichnen wolle. Da 1. Joh. 1, 1 deutlich den Anspruch erhebt, von dem Apostel Johannes Zebedäi, dem intimen Jünger Jesu, geschrieben zu sein, wird auch der Schreiber der zweiten und dritten Epistel, der diesen Brief nachahmt, für den Apostel gehalten sein wollen. Es ist doch wahrscheinlicher, daß eine gewisse Scheu ihn abhielt, den Titel Apostel ganz direkt sich beizulegen, als anzunehmen,

ein späterer Presbyter habe unbewußt die Redeweise und die Anschauungen des Evangelisten sich angeeignet und so unabsichtlich Johannes gespielt. Auch der Inhalt beider Briefe legt die Annahme nahe, daß der Verfasser allgemeine kirchliche Anordnungen unter dem Namen des in Kleinasien nunmehr so gefeierten Apostels in Erinnerung bringen wollte. Derselbe stimmt völlig mit der Sage, daß der greise Johannes in Ephesus und der Umgegend als Bischof eine eifrige Seelsorge geübt habe. Der Älteste schreibt im zweiten Briefe an eine Kyria, eine Herrin, das Lob ihrer Kinder, warnt sie davor, Irrlehrer aufzunehmen, kündigt seinen Besuch an und grüßt von den Söhnen und Töchtern ihrer Schwester. Im dritten Brief schreibt derselbe Älteste an einen Gajus und belobt ihn für seine Gastfreiheit, die er der Gemeinde erweise. Dagegen beschwert er sich über einen gewisse Diotrophes, der in irgendeiner Sache aus Ehrgeiz den Schreiber nicht annehme, sondern ihn verleumde und seine Anhänger exkommuniziere. Dieser dritte Brief soll ein Empfehlungsbrief für einen Bruder Demetrius sein, und kündigt zugleich den Besuch des Briefschreibers bei dem gastfreien Gajus an. Die Nachahmung der johanneischen Redeweise zeigt, daß der Verfasser für den Evangelisten Johannes gehalten sein möchte, gerade so wie der Verfasser des ersten Briefes sich direkt als solchen bezeichnet. Ein Presbyter Johannes, den zuerst Papias erwähnt, ist für diesen sein Gewährsmann für die palästinensischen Gemeindeverhältnisse, ist also wahrscheinlich Palästinenser. Dieser Presbyter Johannes wurde aber später in Ephesus gesucht, wo man sogar sein Grab zeigte. Er gilt den Späteren für den Verfasser der zweiten und dritten johanneischen Epistel. Allein ein echter Brief eines späteren Lehrers würde nicht Redewendungen einer älteren Schrift entlehnen. Ahmt 3. Joh. 12: „Wir zeugen, und du weißt, daß unser Zeugnis wahr ist“, sichtlich das Wort Joh. 21, 24 nach, so will der Brieffschreiber doch wohl den Evangelisten Johannes vorstellen. Ist aber der Älteste nur

eine Fiktion, dann ist natürlich auch die angeredete Frau nur eine symbolische Gestalt. Die Adressatin heißt Kyria, d. h. Herrin und sie hat eine miterwählte Schwester, deren Kinder gleichfalls in der Wahrheit wandeln. Die Frau ist somit eine bestimmte Kirche, die von einer Schwesterkirche, deren Kinder gleichfalls in der Wahrheit wandeln, begrüßt wird durch den Ältesten, den alten Johannes, vor dem beide Gemeinden sich in Demut beugen. Gegen die Meinung, daß die Herrin eine wirkliche vornehme Christin sei, spricht schon Vers 1. Denn „geliebt von allen, die die Wahrheit erkannt haben“, konnte der Presbyter, ohne zu schmeicheln, kein einzelnes Gemeindeglied nennen. Damit würde die fromme Frau als Haupt ihrer Kirche proklamiert; solche Ekklesiastzen erlebte aber erst eine spätere Zeit. Auch wenn Vers 4 sich freut, daß etliche ihrer Kinder in der Wahrheit wandeln, paßt das besser für eine Gemeinde als für eine Familie. Wäre von einer Familie die Rede, so wäre eher Trauer am Plage, daß nicht alle Kinder dieser Herrin auf rechtem Wege sind; in einer Gemeinde dagegen genügt es zur Freude, wenn sie nur überhaupt bessere Elemente enthält. Dazu kommt auch, daß der Briefschreiber sehr rasch aus dem Du in das Ihr übergeht, er hat also nicht eine einzelne Frau, sondern eine Gemeinde vor sich. Der Zweck des Sendschreibens ist derselbe wie der des ersten Briefes, vor den Irrlehrern zu warnen: „Viele Verführer sind in die Welt gekommen, die nicht bekennen Jesum Christum, daß er im Fleische gekommen sei. Das ist der Verführer und Antichrist. Sehet euch vor, daß ihr nicht verlieret, was ihr erarbeitet habt, sondern vollen Lohn empfanget. Ein jeglicher, der weiter vorschreitet, und nicht in der Lehre Christi bleibet, der hat Gott nicht; wer in der Lehre bleibet, der hat beide, den Vater und Sohn. So jemand zu euch kommt, und bringt diese Lehre nicht, den nehmet nicht zu Hause auf und grüßet ihn auch nicht, denn wer ihn grüßet, der macht sich seiner bösen Werke theilhaftig.“ Die Leute nun, die leugnen, daß

Christus im Fleisch gekommen sei, sind die Gnostiker. Sie redeten von einem Scheinleib Christi, sie nehmen an, daß Christus wie durch einen Kanal durch Maria hindurchgegangen sei, daß er zum Scheine sich entwickelte, daß er zum Scheine gegessen, getrunken, gelitten habe und gestorben sei. Sie lassen den Logos seinen Kreuzträger Simon von Cyrene an das Kreuz zaubern und der Juden spotten, die sich einbilden, sie hätten Christum gekreuzigt. Solche Menschen sollen nun die Kinder der Kyria, d. h. der Gemeinde meiden, sie sollen sie nicht in ihr Haus aufnehmen und sie nicht grüßen, damit nicht draußen der Schein entstehe, als ob sie mit diesen Lasterern ein und denselben Glauben hätten. Die dogmatischen Vorstellungen und die Warnung vor den Doketen als Antichristen erinnern an die erste Epistel, die der Verfasser nachahmt. Um so sicherer will er derselbe Brieffschreiber sein wie jener. Die Rehrseite zu dem Verbote des Verkehrs mit den Gnostikern ist die Ermahnung zur Gastfreundschaft in dem dritten Briefe an Gajus, den Geliebten, den der Älteste in Wahrheit lieb hat. Jeder soll man fliehen, die Gläubigen soll man gastlich aufnehmen. Beide Briefe ergänzen sich also. Der Hauptzweck der dritten Epistel ist, die Gemeinden und besonders die Vorsteher zu ermahnen, daß sie den wandernden Evangelisten an die Hand gehen und ihnen hilfreich Unterstützung gewähren sollen. Eine Direktive dieser Art wollte man im Kanon haben, denn sie entsprach dem Bedürfnis einer Missionskirche. An Gajus wird dieser Brief gerichtet, weil ein Gajus aus dem Römerbrief wegen seiner Gastfreundschaft berühmt war und Pauli und der Gemeinde Wirt genannt wird. Gajus und Titius sind zwar sehr gewöhnliche Namen, aber die nähere Charakterisierung als der gastfreie Gajus mußte die Leser an den Herbergsvater des Paulus erinnern. Das Alter des Briefes soll eben dadurch verbürgt werden, daß man den wohlbekannten Wirt des Paulus in seinen Inhalt verflocht, wie denn auch ein Demetrius erwähnt wird, mit dem der gleich-

namige Paulusschüler Demas gemeint sein wird. Wie der Hebräerbrief sich durch Erwähnung des Bruders Timotheus in das apostolische Zeitalter hinaufdatierte, so soll die Beziehung auf Gajus und Demas den dritten johanneischen Brief zu einer Urkunde aus der apostolischen Zeit machen. Der Verfasser rühmt den Gajus, indem er Vers 5 schreibt: „Geliebter, treu handelst du in allem, was du an den Brüdern tust, und zwar den Gästen, welche von deiner Liebe gezeuget haben vor der Gemeinde; und du wirst wohl tun, wenn du ihnen Gottes würdig das Geleite gibst. Denn für den Namen sind sie ausgezogen, indem sie von den Heiden nichts nehmen. Wir müssen nun solche aufnehmen, auf daß wir Mitarbeiter für die Wahrheit seien.“ Als Gegensatz zu dem gastfreien Gajus wird dann ein Diotrophes aufgeführt, der möglicherweise auch eine historische, aber minder beliebte Persönlichkeit ist, und seine Türe den wandernden Brüdern verschließt, ja sogar übel von ihnen redet. Von ihm heißt es: „Ich habe der Gemeinde geschrieben, aber Diotrophes, der unter ihnen angesehen sein will, nimmt uns nicht an. Darum wenn ich komme, will ich ihn erinnern an seine Werke, die er tut, und redet mit bösen Worten gegen uns und damit nicht zufrieden, nimmt er die Brüder nicht auf und wehret denen, die es tun wollen und stößt sie aus der Gemeinde.“ Das Abweisen der wandernden Brüder ist in den Augen des Schreibers ein häßliches Vergehen, das er nicht ohne Erregung bespricht. Die Worte versetzen uns in die Sektenspaltungen einer späten Epoche und geben auch sonst kein erfreuliches Bild der Zustände. „Im Hintergrunde steht das bald die ganze Kirche beherrschende Mißtrauen gegen die herumziehenden Lehrer, der durch Wanderprediger vermittelte Verkehr der Gemeinden unter sich, ihr gemeinsamer Gegensatz gegen die Gnosis, aber auch die noch nicht geheilten Spaltungen im eigenen Lager“ ¹⁾. Daß die in-

¹⁾ Holzmann, Handkommentar 4, 369 der dritten Auflage.

haltlich nicht sehr bedeutenden Briefe dennoch Aufnahme in den Kanon fanden, erklärt sich wohl daraus, daß sie einem kirchlichen Bedürfnisse abhalfen. Sie wollten die christliche Gastfreundschaft empfehlen, ohne die eine Missionskirche nicht bestehen konnte, sind also expreß zur Vervollständigung des Kanons verfaßt. Zum zweiten wollten sie die Gnostiker bekämpfen und bekräftigen, daß Johannes ein Feind der Gnostiker war. Gerade, wenn das vierte Evangelium von manchen als gnostisch abgelehnt wurde, war ein solches Dokument willkommen, das zeigte, daß Johannes im Gegenteil die Gnostiker haßte. Die Erzählung, daß Johannes das öffentliche Bad verlassen habe, als der Gnostiker Cerinth in dasselbe eintrat, ist aus dem gleichen Interesse hervorgegangen. In dieser Erzählung des Irenäus ist der Gesichtspunkt zu finden, aus dem die Entstehung der Briefe und ihre Aufnahme in den Kanon sich erklärt. Auch für die Übung christlicher Gastfreundschaft bedurfte es eines Regulativs, wie es die Apostellehre ausführlicher und eingehender darbietet. Den Irrlehrer soll man nicht in sein Haus aufnehmen, ihn nicht einmal grüßen, noch seinen Gruß erwidern, den Reisepredigern der Kirche aber soll man Gastrecht gewähren und sie gern herbergen. Das sind die Grundsätze der Kezerbehandlung und der christlichen Gastfreundschaft, die zu empfehlen die beiden kleinen Briefe verfaßt wurden. Früh sind sie nicht entstanden, da sie die erste Epistel voraussetzen und im Kanon des Muratori nur im Nachtrag, neben dem Hirten des Hermas, erwähnt werden. Wir haben es wohl mit Dokumenten zu tun, die erst gelegentlich der Redaktion eines Kanon hergestellt wurden, um eine Lücke der Sammlung auszufüllen und damit ein Bedürfnis zu befriedigen, dem noch abgeholfen werden sollte. Man wollte einen Kodex, der alle Lebensverhältnisse umfaßte, und da konnte man gar nicht umhin, selbst dazu zu tun, wenn ältere Urkunden nicht vorlagen. Gemeinsame Normen über die Verpflichtung für die wandernden Brüder zu sorgen und den Um-

gang mit Häretikern zu meiden, gehörten aber sehr wesentlich unter diese Bedürfnisse.

Entstanden sind die Briefe wohl da, wo das Interesse an Johannes am lebendigsten war, das heißt in Ephesus. Vielleicht liegt in der Berufung des Irenäus auf das Zeugnis der Presbyter, auf das er öfter zurückgreift, noch die Erinnerung an einen solchen Kreis kirchlicher Gesetzgeber, die in Ephesus sich mit Sammlung und Redaktion eines kirchlichen Kanons befaßten, und die da, wo sie für eine Frage ein normatives Aktenstück nicht vorfanden, ein solches selbst herstellten. Die Briefe des angeblichen Apostels zu Ephesus und der Epheserbrief mit seiner Haustafel verdankten dann dem gleichen Betriebe ihren Ursprung. Manche Kritiker stellen auch den Philemonbrief in diese Reihe, da er die Sklavenfrage christlich ordne, zumal er Vers 4 ff. die Feder des Epheserbriefes erkennen läßt¹⁾. Die Aufstellung einer Gesindeordnung und Haustafel im Epheserbriefe, die Ordnung der Sklavenfrage im Philemonbriefe, die Anweisungen über die Behandlung der Häretiker und die Übung christlicher Gastfreundschaft gegen die Wanderlehrer, der Erlaß einer Kirchenverfassung, Gemeindeordnung und Dienerpragmatik in den Pastoralbriefen, wären dann also das Ergebnis der eifrigen Organisationsarbeit, durch die die Christenheit sich als Korporation konstituierte und ihren Kanon zu einem alle austauchenden Fragen entscheidenden Gesetzbuche vervollständigte. Im Hinblick auf diese praktische Bestimmung haben diese jüngsten neutestamentlichen Schriften etwas Geschäftsmäßiges, und es läßt sich nicht leugnen, daß uns der Gebrauch fremder Namen hier bedenklicher erscheint als bei den pseudonymen Apokalypsen, weil durch sie direkt praktische Zwecke durch das Gewicht ehrwürdiger Namen durchgesetzt werden sollen. Wir gewinnen aus diesen späten Dokumenten immerhin das Bild einer Religionsgesellschaft, in der die Presbyter

¹⁾ Vgl. Bd. I, S. 538.

die Wissenden, die Laien die Getäuschten sind. Man darf darauf den Maßstab unserer Gewohnheiten natürlich nicht anwenden, aber daß uns dieser fromme Geschäftsbetrieb sympathisch wäre, werden wir doch auch nicht behaupten können.

Der Kampf, den die johanneischen Briefe gegen Gnostiker und Doketen führen, wird noch schärfer und leidenschaftlicher durch die Epistel Judä und den zweiten Petrusbrief aufgenommen, mit denen die Vollzahl der sieben katholischen Briefe sich erschöpft. Ihr Thema ist die Verteidigung der altchristlichen Vorstellungen von der Einheit Gottes, der Wiederkunft Christi, der Auferstehung der Toten und dem Weltgerichte gegen gnostische Verflüchtigung und Umdeutung. Nehmen wir den ersten Petrusbrief aus, so sind die katholischen Briefe überhaupt als Reaktion der jüdischen Grundlage des Christentums gegen den eindringenden Platonismus zu begreifen. Der judenchristlichen Provenienz wird es auch zuzuschreiben sein, daß in den meisten katholischen Briefen mit viel grelleren Farben gearbeitet wird als in allen anderen neutestamentlichen Schriften. Den Namen eines katholischen Briefes verdient die Epistel Judä in besonderem Sinne. Die Briefe des Paulus richten sich stets an bestimmte Einzelgemeinden von Korinth, Rom, Galatien usw. Bücher wie die Apokalypse und der erste Petrusbrief wenden sich an die Gemeinden einer Provinz oder einiger Provinzen. Die Epistel Judä wendet sich sofort an die ganze Christenheit. „Judas, Knecht Jesu Christi, Bruder des Jakobus, an die in Gott dem Vater Geliebten und für Jesus den Messias bewahrten Berufenen; Barmherzigkeit und Friede und Liebe widerfahre euch mehr und mehr.“ Der Brief rechnet sich also selbst unter die katholischen Briefe, da er die allgemeine Christenheit im Auge hat. Der Mangel eines fest abgegrenzten Leserkreises ist das erste, was an dem Briefe auffällt. Sein praktischer Zweck ist die Warnung vor eingedrungenen Irrlehrern. Auch in diesem Sinne ist die Epistel Judä eine

katholische, indem sie die katholische Lehre gegen die Häretiker verteidigt. Der Verfasser sagt, er sei mit allem Eifer darauf bedacht, den Lesern zu schreiben von dem gemeinsamen Heile, denn er halte es für nötig, durch seine Schrift die Leser zu ermahnen, daß sie für den Glauben kämpfen, der den Heiligen überliefert ist. „Denn es sind etliche Menschen neben eingeschlichen, die längst angeschrieben sind zu solchem Gerichte, Gottlose, welche die Gnade unseres Gottes zum Mutwillen mißbrauchen und den alleinigen Herrscher und unsern Herrn Jesum Christum verleugnen.“ Es handelt sich dem Verfasser also um Bekämpfung einer Partei, die Gott als alleinigen Herrscher verleugnet, indem sie neben dem alttestamentlichen Schöpfergott noch andere göttliche Wesen kennt. Der Briesschreiber scheint ein Judenchrist zu sein, da er das jüdische Apokryphum: die „Worte des Henoch“ als ein inspiriertes Buch behandelt. Er sagt (Vers 14) von solchen Irrlehrern, wie die, die er vor sich hat, habe schon geweisst der Siebente von Adam, Henoch, der da spricht: „Siehe, der Herr ist gekommen mit seinen vielen tausend Heiligen, Gericht zu halten über alle, und alle Gottlosen zu überführen von ihren Werken.“ Auch dieser Hinweis auf das Gericht spricht für einen Judenchristen. Ebenso die Bezugnahme auf die rabbinische Fabel, der Erzengel Michael habe wegen jener rätselhaften Sünde Moses, wegen deren er das Heilige Land nur schauen, nicht betreten durfte, gestritten mit dem Satan, wem die Leiche Moses gehöre? „Michael aber, der Erzengel, da er sich mit dem Teufel zankte und über den Leib des Moses stritt, wagte nicht ein Urteil der Lästerung zu fällen, sondern sprach, der Herr bedräue dich!“ Der Mythos selbst, der hier erwähnt wird, stammt aus der ascensio Mosis, wie Origenes de principiis 3; 2, 1 überliefert hat. Offenbar ist das ein Gedankenkreis, wie er sich nicht wohl bei einem Heidenchristen, sondern nur bei einem Judenchristen voraussetzen läßt, wie denn auch der Name Judas einen solchen bezeichnet. Er nennt sich: „Judas, Knecht

Jesu Christi und Bruder des Jakobus.“ Lukas zählt im Apostelkatalog (6, 16) einen Judas Jakobi auf. Auch fragen die Bewohner von Nazareth: „Ist dieser nicht der Sohn des Zimmermanns? heißt nicht seine Mutter Maria und seine Brüder Jakobus und Joses und Simon und Judas?“ (Matth. 13, 53). Jakobus, der Säulenapostel zu Jerusalem, hatte also einen Bruder, der Judas Jakobi genannt wurde. Dazu kommt ein Judas, genannt Thaddäus oder Lebbaüs, der Mann von Herz und Gemüt, und endlich ist ein Judas Barsabas in den Tagen Hadrians Bischof von Jerusalem. An sich wird man geneigt sein, den bekanntesten Judas für den hier gemeinten zu halten, denn pseudonyme Schriftsteller wählen sich berühmte Namen zum Aushängeschild, nicht unbekannte. Er selbst nennt sich aber nicht Bruder des Herrn, um Distanz zu halten; Christus stammte nicht von Joseph und Maria, sondern vom Heiligen Geiste. Zumal in der Zeit, in der unser Verfasser schrieb, in der Blüte der gnostischen Bewegung, war Jesus hinter dem Logos, der Mensch hinter dem Gott so zurückgetreten, daß Judas „Jakobi Bruder“, nicht Christi Bruder genannt werden mußte. Judas Lebbaüs und der jerusalemische Bischof Judas sind dagegen viel zu unbekannte Größen als daß es sich verlohnt hätte, ihnen autoritäre Briefe unterzuschieben. Nach allen Indizien aber kann der Verfasser der apostolischen Generation nicht angehören, denn er sagt Vers 17: „Ihr aber, Geliebte, erinnert euch der Worte, die zuvor gesagt sind von den Aposteln unseres Herrn Jesus Christus, da sie euch sagten, in der letzten Zeit werden Spötter sein.“ Auf die Worte der Apostel verweist der Verfasser die Leser; um so weniger erhebt er selbst den Anspruch einer dieser Apostel zu sein. Man hat darum gesagt, von einem pseudonymen Schriftstück könne hier nicht geredet werden, da der Verfasser sich selbst gar nicht zum Apostel mache. Aber zum Bruder des Jakobus macht er sich doch, und ohne die Meinung, es sei der Bruder Jakobus des Gerechten, der hier rede, wäre

der Brief schwerlich in den Kanon gekommen. Da es Sitte war, solche erbauliche Traktate in der Gemeindeversammlung zu verlesen, lag darin ein starker Antrieb dergleichen zu verfassen. Unserem Verfasser aber hat die Entrüstung über die einreißenden Mißbräuche bei den Liebesmahlen die Feder in die Hand gelegt. Er redet starke Worte. Die, die sich getroffen fühlten, mochten sie zu Herzen nehmen. Hätten sie nicht einem schreienden Bedürfnis entsprochen und großen Anklang gefunden, so ständen sie nicht im Kanon. Auch die frömmste Sektensbildung hat ihre Gefahren, das zeigen unsere katholischen Briefe. Nicht nur heilsbegierige, suchende Seelen drängten sich in die Gemeinde ein, sondern auch Phantasten, die sich gern reden hörten und für ihre unverdaute Weisheit hier ein Publikum zu finden hofften. Schlimmer waren die Schmarotzer, die bei den Liebesmahlen Gelegenheit suchten, sich satt zu essen. Die Schlimmsten aber sind die Heuchler, die mit den Bruderküssen bei den Liebesmahlen gegen die Schwestern allzu freigebig waren und so diese Zusammenkünfte in Verruf brachten. Unser Brief redet (Vers 4) zunächst von losen Schwägern, von Menschen, die neben eingeschlichen sind, Gottlosen, welche die Gnade Gottes als Deckel für ihre Bosheit brauchen und von Gott sowohl wie von dem Herrn Jesus hochmütig reden. Gemeint sind die hochfahrenden Spekulationen über die Geheimnisse der Welterschöpfung, über den Urgrund, über die Äonen, über den Fall der Engel, über die Torheit der Achamoth, über die mißglückte Welt des Demiurgen, die dem Verfasser vorschweben, wenn er diesen Irrlehrern vorwirft, daß sie von den himmlischen Mächten ohne die gehörige Ehrfurcht reden, daß sie Träumer seien, die nicht nur ihr Fleisch beflecken, sondern auch Herrschaften verachten und Majestäten lästern. — „Nicht einmal der Engel Michael, da er mit dem Teufel über den Leichnam Moses stritt, wagte den Satan zu lästern, sondern er sprach: ‚Der Herr strafe dich.‘ Diese aber lästern, was sie nicht verstehen, dadurch richten

sie sich zugrunde.“ So sitzt der Gnostiker auf seiner Kathedra und spekuliert darüber, wie die Achamoth ein törichter Geist war, als sie mit Gewalt zum Urgrund durchdringen wollte, was der „Grenzhüter“ sein Geschäft schlecht verwaltete, was für ein elender Wurm der Mensch war, als der ungeschickte und unwissende Demiurg ihn gebildet. Das nennt der Verfasser ein Lästern der Majestäten. Auch die bekannte Klage gegen die gnostischen Lehrer wiederholt unser Brief, daß es diesen Leuten nur um Gelderwerb, um unentgeltliche Verpflegung und Ausbeutung der Gläubigen zu tun sei, nicht um Christus. Daß sie für ihre Lehren Geld nahmen, konnte die Gemeinde ihnen im Grunde nicht groß zum Vorwurf machen, da auch die christlichen Lehrer in dieser Zeit bereits Gehalte bezogen. Die Gegner, die die Epistel Judä im Auge hat, sind aber nicht offizielle Kirchendiener, sondern Sophisten, die es auf Ausbeutung der Gläubigen abgesehen haben. Sie wandeln die Wege Bileams, der für Geld segnete oder fluchte und lehren um schnöden Lohnes willen (11. 16). Diese frommen Landstreicher, die sich für Evangelisten ausgeben, müssen eine wahre Landplage für die christlichen Gemeinden gewesen sein, denn die Apostellehre ist genötigt vorzuschreiben: „Jeder Apostel, der zu euch kommt, soll aufgenommen werden wie der Herr. Doch darf er nur einen Tag bleiben, wenn es aber nötig ist auch noch einen zweiten. Wenn er drei Tage bleibt, ist er ein falscher Prophet. Wenn der Apostel fortgeht, darf er nichts mitnehmen als Brot bis zur nächsten Nachtstation. Wenn er Geld fordert, ist er ein falscher Prophet“ (11, 4 f.). Die Vorwürfe, die schon Paulus gegen Brüder erhoben hatte, die mit dem Worte hausieren, treffen jetzt zehnfach zu. Macht doch sogar ein Heide wie Lucian sich in seinem Peregrinus Proteus über die guten Christen lustig, die sich von Hochstaplern und Abenteuerern ausbeuten lassen, wenn diese nur vorgeben, daß sie sie im Herrn brandschätzen. Auch die christliche Gemeinde hat so ihre Tagediebe, die lieber

von frommem Gerede leben als von ehrlicher Arbeit, und die gnostischen Mystagogen scheinen dieses Geschäft besonders schwunghaft betrieben zu haben. Die Geldunterstützung war nicht die Bedingung, sondern der Zweck ihrer Lehrtätigkeit. Halten die Gnostiker sich für Geistesmenschen (Pneumatiker) und sehen auf die anderen Christen als auf Banausen (Psychiker) herab, so beweist ihr Gegner umgekehrt aus dem Wandel dieser Hochbegnadeten, daß gerade sie die Fleischesmenschen sind, die jenen Engeln gleichen, die ein Auge auf die Töchter der Menschen warfen oder den Sodomitern, deren widernatürliche Laster sprichwörtlich wurden. Es wird ihnen auch ergehen wie jenen, von denen die einen in ewigen Banden in dunkeltem Abgrund verwahrt liegen, die andern das ewige Feuer über sich müssen ergehen lassen. In diesen Zügen, mit denen der Briesschreiber die eingeschlichenen falschen Brüder abzeichnet, erkennen wir entartete Gnostiker, deren Versammlungen nur Vorwand sind, Gelüste jeder Art zu befriedigen. Sie verkehren die Gnade Gottes in Schwelgerei und machen die Liebesmahle zu schamlosen Orgien. „Den Weg Kains sind sie gewandelt und haben sich um Lohn in das Irrsal Bileams gestürzt und sind durch das Widersprechen Korahs umgekommen. Diese sind bei eueren Liebesmahlen die Schmutzflecken, die ohne Scheu mitschmausen, sich selbst weiden, Wolken ohne Wasser, von Winden umhergetrieben, spätherbstliche Bäume ohne Frucht.“ So wenig solche Weltmenschen in der Gemeinde zu suchen haben, so frech finden sie sich bei den Liebesmahlen ein, wo sie ohne Scheu mitschmausen und sich selbst weiden. Dem Verfasser aber sind sie unheimliche Genossen des bösen Feindes. In ihrem wilden Treiben erscheinen sie ihm wie „wilde Wogen des Meeres, die ihre eigene Schande ausschäumen; irrende Sterne, welchen das Dunkel der Finsternis in Ewigkeit aufbewahrt ist“. Es mag danach schön zugegangen sein bei dieser angeblichen Erbauung der Emanzipierten und Anarchisten. Übertrieben sind diese Schilderungen der Kon-

ventikelexzesse schwerlich, denn Justin, Irenäus, Hippolyt und Clemens Alexandrinus machen den Gnostikern ganz dieselben Vorwürfe. Justin wundert sich in seiner ersten Apologie sogar darüber, daß die Obrigkeit dem unsittlichen Treiben der Sektierer ruhig zusehe, während sie fromme Christen verfolge. Statt, wie Justin, nach der Polizei zu schreien, gibt unser Verfasser der Gemeinde vielmehr den Rat: „Strafet die einen, wenn sie sich absondern, andere aber rettet, indem ihr sie aus dem Feuer reißet, anderer erbarmet euch mit Furcht, indem ihr auch das vom Fleische befleckte Kleid hasset.“ Daß der Verfasser die Gnostiker in diesen Worten zugleich dem Erbarmen empfiehlt, wird in seiner eigenen christlichen Gesinnung seinen Grund haben. Andere wollen darin ein Symptom sehen, daß der Gnostizismus bereits im Abblühen sei und der Verfasser in ihm keine ernste Gefahr mehr für die Kirche erblicke. Dem widerspricht doch, daß der Brief diese Irrlehrer der Rotte Korah, den Männern von Sodom und Gomorrha vergleicht und mit den gefallenen Engeln, mit Kain und den Bileamiten auf eine Stufe stellt. Daß er sie nicht mehr für gefährlich halte, kann man darum nicht sagen. Sein Ton ist im Gegentheil um ein Gutes leidenschaftlicher als der der johanneischen Episteln, eine Stimme mitten aus dem erregtesten Parteihader. Die Gegner sind dem Verfasser einfach Schmutzflecken am Gewande der Kirche (Vers 12). Hatten wir in der Geschichte des Apostels Paulus häufig den Eindruck, daß die Judaisiten nur ein Hindernis bei dem stolzen Siegeszug der neuen Religion bildeten, so sehen wir hier, daß sie doch auch die heilsame Arbeit besorgten, das Christentum vor der Verweltlichung zu bewahren. Die strenge Sitte des jüdischen Hauses war ein Gegengewicht gegen die hellenische Neigung zu Ungebundenheit und Ausschweifung. In ihren Theorien verraten sich die bekämpften Irrlehrer als Gnostiker, da Vers 4 der Verfasser ihnen vorwirft, daß sie Gott den einigen Herrscher und Jesum Christum verleugnen. Der Aus-

druck ist dem Verfasser durch Henoch 48, 10 an die Hand gegeben, wo es von den Gottlosen heißt: „Sie haben den Herrn der Geister verleugnet und seinen Gesalbten.“ Insofern verleugnen die Gnostiker den einen Gott, als sie den Welterschöpfer und Gesetzgeber des Alten Testaments für ein dem höchsten Gotte untergeordnetes Wesen erklären, während die Christen bekennen: „Der Herr unser Gott ist ein einiger Gott.“ Er ist Schöpfer des Himmels und der Erde, und neben ihm steht nicht noch ein besonderer Demiurg als zweiter Gott und Welterschöpfer. Auch in diesem Eifer für den Monotheismus erkennt sich der Judenchrist. Als Kirchenmann, der eine fest ausgeprägte, überlieferte Lehre zu verteidigen hat, charakterisiert den Verfasser Vers 3, wo er mahnt für den Glauben zu kämpfen, der den Heiligen ein für allemal anvertraut ist, also für die kirchliche Überlieferung, die die Pastoralbriefe die Hinterlage, den eisernen Bestand des Christen nennen. Die Gemeinde ist (Vers 20) erbauet „auf den allerheiligsten Glauben, betet im Heiligen Geist, bewahrt sich in der Liebe Gottes und wartet auf die Barmherzigkeit unseres Herrn Jesus Christus zum ewigen Leben“. In diesem Hasse der Reher und dieser Liebe zur Kirche spürt man bereits den Geist einer festgeschlossenen Korporation, die ihre unbefleckte Ehre zu wahren entschlossen ist. „Aus dem Begriffe der persönlichen Glaubensüberzeugung, wie wir ihn bei Paulus finden, ist die Vorstellung der kirchlichen Glaubenslehre geworden. Sie steht ein für allemal fest, ist eine überkommene Größe der Vergangenheit und ist für alle Christen verbindlich¹⁾.“

Da die Polemik gegen die Gnostiker vielfach an die Schilderung erinnert, die Clemens Alexandrinus von der Schule des Karpokrates macht und Clemens selbst die Epistel Judä als Prophetie auf die Karpokratianer aufsaßt, glauben manche Ausleger, die Epistel müsse in Alexandrien entstanden sein, aber ganz ähnliche Exzesse

¹⁾ Hollman bei Weiß, Neues Testament 2, 64.

bezeugt Justin für Rom, Irenäus für Gallien, eine Handhabe zur Bestimmung des Abfassungsortes liegt also in diesen Stellen keineswegs. Zum erstenmal wird die Epistel Judä in dem von Muratori veröffentlichten Verzeichnis christlicher Schriften erwähnt, die in der (römischen?) Kirche gelesen wurden. Doch nicht unter den kanonischen oder auch nur empfohlenen Schriften wird hier die Epistel Judä erwähnt, sondern neben der Weisheit Salomonis und dem Hirten des Hermas unter denen, die auch unter den Gläubigen verbreitet sind, ohne doch einen offiziellen Charakter zu haben. In der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts galt der Brief also noch nicht für Heilige Schrift.

Eine andere Ehre aber ist dem Judasbriefe zuteil geworden. Der Verfasser des zweiten Petrusbriefes hat ihn, seinem wesentlichen Inhalte nach, in seine Schrift aufgenommen. Man setzt wohl mit Recht voraus, daß der Judasbrief der ältere von beiden ist. Daß ein kürzeres Aktenstück einer größeren Schrift einverleibt wird, ist sehr gewöhnlich, dagegen daß ein Späterer ein Kapitel aus dem zweiten Petrusbriefe herausgenommen hätte, um es als Judasbrief separat herauszugeben, welchen Zweck hätte das gehabt? Schon aus diesem Grunde haben wir den Judasbrief für das früher geschriebene Dokument zu halten. Auch wenn man die Gewohnheit der Zeit, unter erborgten Namen zu schreiben, als üblichen Brauch hinnimmt, so berührt doch die Geflissentlichkeit nicht angenehm, mit der der Verfasser den Lesern einreden möchte, er sei, der er nicht ist, der Apostel Petrus. Mit feierlicher Nennung aller Namen und Titel des Simon Petrus führt er sich ein und versichert ausdrücklich, daß er auch den ersten Petrusbrief geschrieben habe. „Dieses ist schon der zweite Brief, Geliebte, den ich euch geschrieben habe.“ Freilich fällt er dann sofort aus der Rolle, indem er 3, 2 von den Propheten und Aposteln als von Größen der Vergangenheit redet. An die große Stunde der Verklärung Jesu, als die Stimme vom Himmel ertönte: „Dies ist mein

lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe!" erinnert der Verfasser als Zeuge. „Diese Stimme haben wir gehört vom Himmel kommen, da wir mit ihm auf dem heiligen Berge waren.“ Er ist also einer der drei Intimen Jesu, die mit Jesu auf dem Berge der Verklärung waren. Den Apostel Paulus nennt dieser Petrus 3, 15 seinen geliebten Bruder. In Wirklichkeit ist er freilich so wenig als Petrus Verfasser der ersten Epistel. Ein geborener Judenchrist, erwartet er noch immer ein messianisches Reich und fordert seine Leser im ersten Kapitel zum Glauben und rechten Wandel auf, damit ihnen der Eingang zum ewigen Reiche unseres Herrn und Heilandes reichlich gestattet werde. „Denn nicht klug ersonnenen Mythen folgend, haben wir euch die Macht und Wiederkunft unseres Herrn Jesus Christus kund getan, sondern wir waren selbst Augenzeugen seiner Herrlichkeit.“ Während der Verfasser damit sich klar und deutlich als Apostel Petrus bezeichnet, verrät er anderseits, freilich in Form der Vorhersagung, daß er in einer Zeit lebt, in der der Glaube an die Wiederkunft Jesu anfängt zum Gespötte zu werden. Die Spötter fragen: „Wo bleibt die Verheißung seiner Parusie, denn seit die Väter entschlafen sind, bleibt alles, wie es von Anfang der Welt war?“ Diese Leute verkennen, daß ein Tag vor dem Herrn wie tausend Jahre ist und tausend Jahre wie ein Tag. Nach solchen Mäßen ist zu rechnen und zu bedenken, daß Gottes Langmut uns Zeit lassen will, Buße zu tun. Aber kommen wird der Tag, an welchem die Himmel mit Krachen vergehen und die Elemente vor Hitze zer schmelzen. Wie die erste Erde durch die Sündflut im Wasser ertränkt ward, so wird die jetzige dem Feuer behalten auf den Tag des Gerichts und des Unterganges der gottlosen Menschen. Nach diesem Weltbrande aber „erwarten wir einen neuen Himmel und eine neue Erde, darauf Gerechtigkeit wohnt, nach seinen Verheißungen“. Die von Haus aus heidnische (stoische) Idee des Weltenbrandes ist dem Verfasser wohl aus dem Buche Henoch zugekommen, denn dem Alten oder

Neuen Testamente gehört sie nicht an. So sehr er also auf seinen Zusammenhang mit Propheten und Aposteln Wert legt, dem synkretistischen Zuge der Zeit unterliegt doch auch er. Das Erlahmen der Hoffnung auf Jesu Wiederkunft hat nach dem Verfasser den Rückgang der sittlichen Spannkraft und des christlichen Lebens zur unmittelbaren Folge gehabt, um so bitterer urteilt er darum über die Spötter, die die Gemeinde an dem Glauben der Väter irre machen. Auf diese gnostischen Umtriebe nimmt 2, 1 Bezug: „Es werden unter euch falsche Lehrer sein, die verderbliche Sekten neben einführen und indem sie den Herrn, der sie erkaufte hat, verleugnen, über sich selbst ein schnelles Verderben herbeiführen werden. Und viele werden ihrer Geilheit nachfolgen und um ihretwillen wird der Weg der Wahrheit gelästert werden. Und im Geiz werden sie mit erdichteten Worten von euch Gewinn suchen.“ Das heißt also, die christliche Gemeinde, der Weg der Wahrheit, wird verlästert wegen der Exzesse der Gnostiker, die solche anstößige Gelage wirklich feiern, wie sie die Heiden infolge solcher Vorkommnisse allen Christen nachsagen. Mit den Worten der Epistel Judä rügt der zweite Petrusbrief dann, daß die Gnostiker sich nicht entblöden, die himmlischen Mächte herabzusetzen und ruft wehe über ihre Orgien (2, 13): „Sie, die für Wonne achten das Schwelgen am Tag, Schmutz und Schandflecken, die bei ihren Liebesmahlen schwelgen, wenn sie mit euch schmausen . . . sie reden stolze Worte der Eitelkeit und verlocken in fleischlichen Begierden durch Geilheit die, welche kaum den Heiden, die im Irrtum wandeln, entronnen waren, und verheißen ihnen Freiheit, während sie selbst Knechte des Verderbens sind. Denn wenn solche, welche den Befleckungen der Welt durch die Erkenntnis unseres Herrn und Heilandes Jesus Christus entflohen waren, wiederum in dieselben verflochten und überwunden werden, so ist es mit ihnen zuletzt schlimmer geworden als es vorhin war. Denn es wäre ihnen besser, den Weg der Gerechtigkeit nicht erkannt zu haben, als, nach-

dem sie ihn erkennt, wieder umzukehren, so wie das Sprichwort sagt: „Der Hund ist zu seinem eigenen Gespel zurückgekehrt und die geschwemmte Sau wälzt sich wieder im Kot.“ Ganz besonders aber reizt es den Verfasser, daß die Gnostiker das Weltgericht leugnen und über die Verheißung spotten, auf die schon die Väter vergeblich gewartet hätten. Demgegenüber verweist er darauf, daß schon „unser geliebter Bruder Paulus“, nach der Weisheit, die ihm gegeben war, lehrte, dieser Aufschub des Gerichts erkläre sich nur aus dem Langmut Gottes, der uns Zeit lassen wolle, um uns zur Buße zu leiten. Ihm ist also die drohende Gefährdung durch die Gnosis zu einer Aufforderung geworden, die Anhänger des Petrus und Paulus zusammenzufassen als eine Partei, damit der Streit beider nicht den Gnostikern zugute komme. Denn wenn er auch von seinem judaistischen Standpunkt (3, 16) noch immer manches mißverständlich findet an den Briefen des Paulus, so ist ihm doch den Gnostikern gegenüber Paulus ein werter Bundesgenosse und geliebter Bruder, denn auch Paulus lehrt die Wiederkunft Jesu und das sichtbare Gericht, das jene leugnen. Eine gewisse Unsicherheit verrät diese mit Vorbehalt abgegebene Ehrenerklärung für Paulus freilich noch immer. Der geliebte Bruder hat doch auch allerlei geschrieben, was sehr leicht mißverstanden werden kann und wohl besser ungeschrieben geblieben wäre. Wir aber sehen daran, wie der Friede zwischen den ursprünglich streitenden Parteien zustande kam. Nicht, indem eine theologische Partei die andere überzeugte. Das ist in dem ganzen Verlaufe der Kirchengeschichte überhaupt niemals vorgekommen, sondern indem eine radikalere Partei beide überflügelte und so die alten Streiter zwang, sich gegen den gemeinsamen Feind zu verbünden. So wird aus dem Simon Magus, wie die alten Judaisten Paulus nannten, nunmehr ein geliebter Bruder. „Achtet,“ heißt es 3, 15, „die Geduld unseres Herrn für Heil, so wie auch unser geliebter Bruder Paulus (im Römerbrief) nach der ihm ver-

liehenen Weisheit auch geschrieben hat, wie auch in allen seinen Briefen, in welchen er davon redet: wobei manches Mißverständliche ist, was die Unwissenden und Unbefestigten verdrehen, wie auch die anderen Schriften zu ihrem Verderben.“ Dieser Petrus kennt also den Apostel Paulus aus seinen Briefen und hat auch die anderen Schriften unter seinen Bücherrollen. Der Fischerapostel hatte noch keine Bibliothek zur Verfügung, während dieser Petrus in der Lage ist, auch „die übrigen Schriften“ des Neuen Testaments mit den Paulinen zu vergleichen, wobei er findet, daß die Gnostiker beide verdrehen. Aber den Apostel Paulus will er anerkennen, da auch dieser eine Wiederkunft Jesu und ein jüngstes Gericht lehrt. Gegenüber solchen Stellen sind wir vollkommen berechtigt, von einer dritten, unionistischen Partei zu reden, die sich zum Ziele setzte, den ausgelebten Gegensatz des alten Judaismus und Paulinismus aus der Welt zu schaffen. Das Umsichgreifen der Gnosis und der sich mehrende Abfall seit Beginn der trajanischen Christenverfolgung hatte den Zusammenschluß der besonnenen Elemente bewirkt. Dieser Richtung verdanken wir die Erhaltung der Kirche und sie selbst nennt sich in ihren Symbolen die katholische. Für jetzt ist die Abwehr der Gnosis die Hauptsache und darum will der zweite Petrusbrief Frieden mit den paulinisch Gesinnten, wenn er auch nicht mit allem einverstanden ist, was Paulus lehrte. Es gilt eben nunmehr vor allem gegen die Gnostiker zusammen zu halten. Die ältere Polemik gegen die gnostischen Konventikel in der Epistel Judä nimmt der zweite Petrusbrief ziemlich vollständig in sich auf und er verstärkt sie. Die falschen Propheten verleugnen den Herrn, sie folgen ihren Ausschweifungen, sie verkaufen ihre Lehre um Geld, sie wandeln dem Fleische nach in Begierde der Befleckung, sie lästern was sie nicht verstehen, sie finden ihre Lust im Schwelgen am Tage, sie sind Schandflecke und Scheusale, die prassen bei ihren Liebesmahlen (2, 13). Ihre Augen sind von der Ehebrecherin erfüllt und sie sind

raftlos in Sünde; sie reden eiteln Schwulst und locken durch fleischliche Lüste die Leute an sich, indem sie Freiheit verheißen. Das war die Art, wie die freiere Richtung ihre Zusammenkünfte anziehender zu gestalten wußte. Auch Justin und Irenäus erheben gegen die gnostischen Erbauungstunden ähnliche Anklagen. Unser Verfasser sieht in diesen Ausschweifungen der falschen Brüder einen Rückfall in heidnische Gewohnheiten. Sie wenden sich zu ihrem früheren Wesen zurück, wie der Hund zurückkehrt zu seinem eigenen Gespei. Die große Hoffnung des Christen aber auf Verwirklichung der messianischen Verheißung verhöhnern sie. Das alles paßt für die gnostischen Konventikel des zweiten Jahrhunderts, nicht aber in die Zeit des Apostels Petrus. Die Gnostiker sind Spiritualisten, die Gericht und Auferstehung leugnen; sie halten Schulen nach dem Muster der heidnischen Rhetoren und verlangen Geld für ihre Vorträge, sie sind Rückfällige, indem sie sich wieder der griechischen Philosophie zuwenden und wandeln in Befleckung durch fleischliche Lüste. Dieselben Verirrungen, die die Epistel Judä beklagt, werden also auch hier, teilweise mit denselben Worten, den Gnostikern zur Last gelegt¹⁾. Ein anderer, sehr später Teil des Neuen Testa-

¹⁾ Vergleicht man die Stellen, die die Epistel Judä mit der zweiten petrinischen gemein hat, so ist unschwer zu entdecken, daß jener die Priorität zukommt. So heißt es Epistel Judä (Vers 5): „Erinnern will ich euch, daß der Herr, nachdem er sein Volk aus Ägypten gerettet, hernach die Ungläubigen vertilgt, auch die Engel, die ihre Würde nicht behaupteten, sondern ihre Behausung verließen, zum Gerichte des großen Tages mit ewigen Banden unter der Finsternis bewahrt hat. So wie Sodom und Gomorrha und die umliegenden Städte, welche auf ähnliche Weise wie diese Unzucht getrieben und unnatürlicher Wollust nachgegangen, als Beispiel vor Augen gestellt sind, indem sie eines ewigen Feuers Strafe ausstehen.“ Während hier der Gedanke plan und deutlich und mit sachgemäßer Ausführlichkeit dargelegt ist, erscheint 2. Petri 2, 4 als ein Auszug aus dieser Vorlage: „Wenn Gott Engel, welche gesündigt, nicht verschonete, wenn er der alten Welt nicht verschonete, Noah, den Prediger der Gerechtigkeit erhielt, wenn er die

mentes, der Anhang zum johanneischen Evangelium, Joh. 21, wird gleichfalls von dem zweiten Petrusbrief bereits vorausgesetzt. Johannes 21, 18 sagt Jesus zu Petrus: „Weide meine Schafe. Wahrlich ich sage dir, als du jünger warest gürtetest du dich selbst, wenn du aber älter bist, wird ein anderer dich gürtend und führen, wohin du nicht willst. Solches aber sprach er, andeutend mit welchem Tode er Gott preisen werde.“ Auf diese Leidensweisagung und den Auftrag: „Weide meine Schafe,“ bezieht sich 2. Petri 1, 13 wenn Petrus schreibt: „Ich achte es für meine Pflicht, solange ich in dieser Hütte bin, euch durch Erinnerung zu wecken, da ich weiß, daß die Ablegung meiner Hütte bald geschieht, wie mir der Herr Jesus Christus eröffnet hat.“ Diese Eröffnung seines baldigen Martyriums in Verbindung mit dem Auftrag, die Gemeinde zu hüten, findet sich nur im Anhang zum vierten Evangelium. Also auch dieses späte Stück des neutestamentlichen Kanons, Johannes 21,

Städte Sodom und Gomorrha einäscherte, ein Beispiel für kommende Gerechte aufstellend“ . . . usw. Offenbar ist diese Stelle nur eine Erinnerung aus Judä 5—9 und rekapituliert kurz, was die Leser bereits kennen. Ebenso liegt die Sache 2. Petri 2, 11. Hier findet sich der Satz: „Die Tollkühnen scheuen sich nicht Herrlichkeiten zu lästern, da doch Engel, an Stärke und Macht größer, gegen sie beim Herrn kein lästerndes Urteil fällen.“ Woher weiß der Verfasser, daß die Engel sich nicht erlauben, beim Herrn ein lästerndes Urteil zu fällen? Er weiß das aus der Epistel Judä, in der Vers 9 von dem Engel Michael gerühmt wird, daß er bei dem Streite über den Leichnam Moses nicht wagte ein Urteil der Lästerung zu fällen, sondern sprach: „Der Herr strafe dich!“ Auch hier ist die Epistel Judä Original, der zweite Petrusbrief Kopie. 2. Petri 2, 12 fährt dann fort: „Diese aber, wie unvernünftige, sinnliche Tiere, zum Fang und Verderben geboren, werden im Verderben umkommen.“ Auch dieser Gedanke ist klarer ausgesprochen und prägnanter in der Epistel Judä, wo es Vers 10 heißt: „Was sie von Natur wie unvernünftige Tiere kennen, dadurch bereiten sie sich Verderben.“ So spät man also die Epistel Judä mit ihrer Polemik gegen die entartete Gnosis ansehen mag, der zweite Petrusbrief ist doch noch jünger.

ist immer noch älter als der zweite Petrusbrief. Dieser angebliche Petrus hört bereits spotten, schon die Väter hätten sich in ihrer Erwartung der Wiederkunft Jesu getäuscht gesehen (3, 4), er ist in der Lage, in seiner Bibel die paulinischen Briefe mit den anderen Schriften zu vergleichen (3, 16), ja er kennt in Palästina schon einen „heiligen Berg“. Die Synoptiker geben noch keine nähere Bezeichnung dieses Berges der Verklärung, für den Verfasser ist er der bekannte „heilige Berg“. Die Tradition hat also mittlerweile diesen Berg ausfindig gemacht und ihn zum heiligen Berge erhoben. An diese spätere Zeit erinnert auch die Rede 2, 5, die der Arche Noä gedenkt, die über den Wassern der Sündflut schwebte. Wie den Künstlern der römischen Katakomben, in denen die Arche häufig abgebildet wurde, so ist dem Verfasser die Arche ein Bild der Kirche, in der man allein sich retten kann aus der Sündflut dieser Welt, in der die Gottlosen untergehen. Auch dieses Bild deutet auf eine jüngere Zeit, als die Kirche bereits gleich einem Schiffe über den Wassern der sündigen Welt einherfuhr. Selbst die fortgeschrittene Zersetzung der heidnischen Gesellschaft möchte man aus solcher Wahl der Bilder erkennen, nach denen es nicht mehr heißt: „Der Acker ist die Welt,“ sondern das Reich Gottes ist ein Schiff, in dem die Heiligen zusammengesperrt sind wie die Kinder Noä in der Arche. Dazu ist im Christentum des Briefschreibers alles statarischer geworden. Der wahre Glaube ist jetzt Bibelglaube. Das Buch tritt an die Stelle des Geistes. „Fest ist das prophetische Wort, das wir haben, darauf ihr wohl tut zu achten als auf ein Licht, welches an dunkeln Orte scheint bis der Tag anbreche und der Morgenstern aufgehe in euern Herzen, wobei ihr vor allem bedenket, daß keine Weissagung der Schrift aus eigener Auslegung geschieht, denn niemals ist eine Weissagung durch menschlichen Willen hervorgebracht, sondern getrieben von dem Heiligen Geiste haben die heiligen Männer Gottes geredet.“ In 3, 2 sind „die

Worte der heiligen Propheten“ zusammengestellt mit dem „Gebot eurer Apostel vom Herrn und Heiland“. Die Heilige Schrift des Verfassers besteht also aus dem Alten und Neuen Testament. Diese Anerkennung eines Kanons ist aber nötig geworden als Schutzdamm gegen die willkürliche und ausschweifende Spekulation und die phantastischen Hirngespinnste der Gnostiker. Indessen, wie sehr auch der Verfasser gegen die Gnostiker eifert, ganz konnte doch auch er sich nicht dem Einfluß der geistigen Atmosphäre entziehen, in der er lebt. Wenn er 1, 4 es als Ziel des sittlichen Prozesses bezeichnet, daß wir an der göttlichen Natur Anteil erhalten, so ist diese Vergottung nicht mehr petrinische, sondern gnostische Anthropologie. Auch er war also nicht völlig immun gegen die gnostische Ansteckung. Das alles versetzt uns in spätere Zeiten als die unmittelbar nachapostolischen, und schon die Kirchenväter trugen Bedenken, ein so spätes Apokryphum ihrer Bibel hinzuzufügen. Noch Irenäus (*adversus haereses* 4, 9) kennt nur einen Petrusbrief. Die syrische Kirche, in der Petrus in besonderem Ansehen stand, lehnte den Brief dennoch ab. Erst Origenes braucht ihn als heilige Schrift und da bleibt noch das Bedenken, daß die betreffenden Stellen in den von Rufinus übersetzten Homilien stehen und Rufin ist anerkanntermaßen kein treuer Übersetzer des Origenes, sondern mehr ein Paraphrast; das Zeugnis gilt also mehr für Rufinus als für Origenes. Eusebius 3, 3 spricht über den Brief folgendes Urteil: „Von Petrus wird ein Brief, welcher sein erster genannt wird, allgemein als echt angenommen: ihn gebrauchen auch die älteren Kirchenlehrer in ihren Schriften als unbestritten echt. Allein von dem ihm zugeschriebenen zweiten Brief haben wir Nachricht, daß er nicht in den Kanon gehört, wiewohl er von vielen für lehrreich gehalten und neben den anderen biblischen Schriften häufig gelesen worden ist.“ Indessen über den Abschluß des Kanon entschieden im Abendland hierarchische und dogmatische Interessen. In Rom hatte man lieber zwei

als einen Petrusbrief neben den dreizehn Paulinen im Kanon und das schon war ein Mißverhältnis, daß Paulus so viel stärker vertreten war als Petrus. Man suchte das zuweilen dadurch auszugleichen, daß man Markus das Evangelium des Petrus nannte. Später erfahren wir aus der Korrespondenz des heiligen Bonifazius, daß der Papst den Missionären Codices mitzugeben pflegte, in denen alle Bücher mit schwarzen Buchstaben geschrieben waren, die beiden Petrinen aber mit goldenen, damit die Barbaren Respekt bekommen sollten vor dem heiligen Petrus. Ähnliche Gründe mögen für die Aufnahme des zweiten Petrusbriefes entschieden haben, der mit seinem Festhalten an der Parusie und der Abfertigung der Spötter auch einem dogmatischen Interesse entgegen kam. Da im Abendland die Synoden ohnehin über solche Fragen nach praktischen Gesichtspunkten entschieden, kamen die Bedenken von Gelehrten wenig in Betracht. So ist der Brief trotz des Widerspruches, von dem Eusebius spricht, dennoch im Abendland schließlich rezipiert worden, während die syrische Kirche ihn mit gutem Rechte abwies.



Die Pastoralbriefe

Die Pastoralbriefe sind der überzeugendste Beweis, daß der Gebrauch ehrwürdiger Namen für die Einschärfung der christlichen Lehre und Zucht nicht der Freude am Fabulieren oder am Betrug seinen Ursprung verdankt, sondern den löblichsten kirchlichen Zwecken diene. Wenn die Christen dieses Mittel anwendeten, so folgten sie nur einer allgemein gebräuchlichen literarischen Sitte. Wie heute unsere Gesetze oder landesherrlichen Verordnungen beginnen: „Wir, Wilhelm von Gottes Gnaden“ usw., obwohl der Kaiser und König in den meisten Fällen von dem Inhalt dieser Gesetze nicht mehr weiß als der Apostel Paulus von den Pastoralbriefen, so begannen diese kirchlichen Verordnungen: „Paulus, Apostel Jesu Christi“ oder „Petrus, Apostel Jesu Christi“. Das war nun einmal der offizielle Stil. Wir stellen den Gesetzen den Namen des Landesherrn voran, der, wollte man ihn examinieren, von dem Inhalte wenig genug wußte, die Christen stellten die Namen ihrer Apostel und Propheten voraus, das ist der ganze Unterschied. Wir mögen diesen Brauch löblich oder bedenklich finden, er bestand, und niemand nahm daran Anstoß. Diese geschichtliche Erkenntnis des literarischen Brauches wurde aus den Pastoralbriefen gewonnen und der Erste, der ihn klar legte, war Schleiermacher. Der Ansturm der gnostischen Neuerer war durch die katholischen Briefe kräftig abgewehrt worden. Neben der Sicherung

der Lehre der allgemeinen Kirche war aber auch eine apostolische Sanktion der im Laufe der Zeiten erwachsenen oder auch nur erst in Bildung begriffenen Kirchenordnungen wünschenswert. Diese Lücke wurde durch Briefe des Paulus an Titus und Timotheus ausgefüllt, die die Kirche mit dem bereits besprochenen Philemonbriefe als Pastoralbriefe zusammenstellte. Durch diese Schriftstücke erhalten wir das überraschende Bild gleichmäßig organisierter Christengemeinden, das uns zeigt, welche Gesellschaftsverfassung sich die Christusgläubigen gegeben hatten und welcher Stand des sittlichen Lebens im Zeitalter der Antonine in der Kirche erreicht war. Noch deutlicher als bei der Mehrzahl der katholischen Briefe drängt sich bei diesen Schreiben die Tatsache auf, daß sie verfaßt wurden, um einem bestimmten praktischen Bedürfnisse zu dienen. Der Grundstock des Neuen Testaments besteht aus Schriften, die ohne Rücksicht auf die spätere Sammlung entstanden und als literarische Hinterlassenschaft der christlichen Apostel und Propheten von den späteren Christen gesammelt worden waren. Die katholischen Briefe und die Pastoralbriefe sind dagegen eigens angefertigt worden, um diese Sammlung zu einem christlichen Gesetzbuch zu erweitern, das für alle Fälle, die das kirchliche Leben bringt, Normen und Direktiven bieten sollte. So sind die Pastoralbriefe eigens angefertigt, um kirchliche Ordnungen durch den Namen des großen Apostels zu sanktionieren. Führten andere Mysterien sich auf Ceres, Dionysos, Orpheus, die Sibylle, Numa oder Pythagoras zurück, so sahen die Christen in den Aposteln die Stifter ihrer heiligen Gewohnheiten und Ordnungen, und schrieben ihnen die Abfassung ihrer Statuten zu. Die Abwehr der Ketzerei, die Ordnung der Ämter in der Gemeinde, die Regelung des christlichen Hausstandes, des Verhältnisses zwischen Herrn und Knecht, sind die Veranlassung zu diesen jüngsten neutestamentlichen Schriften geworden, die die praktischen Ziele der Schreiber überall durchblicken lassen. Sie beruhen nicht auf religiöser In-

spiration, sondern auf den Bedürfnissen des Gemeinschaftslebens. Luther sagt in seiner Vorrede zur ersten Epistel S. Pauli an Timotheum: „Diese Epistel schreibt S. Paulus zum Fürbilde allen Bischöffen, was die lehren und wie sie die Christenheit in allerlei Ständen regieren sollen, daß nicht not sei, aus eigenem Menschendünkel die Christen zu regieren.“ Mit gewohntem Mutterwitz hat Luther hier das erkannt, worauf es ankommt, daß es sich bei den Pastoralbriefen keineswegs um eine persönliche Korrespondenz handelt, sondern um objektive kirchliche Ordnungen, die den Presbyterien an die Hand gegeben worden sind, damit nicht jedes nach eigenem Belieben, wie Luther sagt, „nach Menschendünkel“, bei der Leitung der Gemeinden verfare. Damit rücken die Pastoralbriefe in die Kategorie der alten Kirchenordnungen ein, von denen auch andere eine ähnliche Einkleidung gewählt haben. Die kirchenrechtlichen Sammlungen dieser Art, die wir besitzen, werden auf die zwölf Apostel, auf Petrus, Clemens und andere heilige Personen zurückgeführt, aber gerade, weil sie ein positives Kirchenrecht mit zahlreichen Spezialbestimmungen geben, eigneten sie sich nicht für den neutestamentlichen Kanon, der zur Erbauung im Gottesdienste dienen sollte. Die Briefe an Titus und Timotheus dagegen hatten zu diesem Zwecke alle Erfordernisse. In dem gleichen herzlichen Tone, in dem die Haustafel des Epheserbriefes die Grundbedingungen eines christlichen Hausstandes aufzählt, geben die Pastoralbriefe eine Beschreibung der Eigenschaften, die im kirchlichen Amte von männlichen wie weiblichen Amtspersonen zu verlangen sind, und es tritt uns dabei jenes Gefühl herzlichen Gemeinfinnes entgegen, das man meist da trifft, wo es gilt, durch Einigkeit stark genug zu werden, um den von allen Seiten einstürmenden Feindseligkeiten einer anders gesinnten Majorität die Spitze zu bieten. Das vorherrschende Gefühl ist das der Zusammengehörigkeit. Eben darum sind aber auch die Augen scharf auf die Vorsteher und Leiter gerichtet, ob sie ihrer Stellung

genügen? Die Briefe zählen auf, welche Forderungen die Gemeinden an Presbyter, Diakone, geistliche Frauen und Gemeindeglieder stellen sollen, wie mit Häretikern zu verfahren sei und welcher Rechtsgang bei Klagen gegen Presbyter und andere Beamte einzuhalten ist. Insofern also sind sie eine Kirchen- und Gemeindeordnung. Von andern Kirchenordnungen unterscheiden sie sich aber darin, daß die apostolischen Konstitutionen, teilweise auch die „Apostellehre“, ganz detaillierte rituelle Vorschriften, Liturgien und Dienerpragmatiken enthalten, die wirklich in der Praxis angewendet worden sind, während es sich hier vielmehr um den Geist handelt, in dem alles geschehen soll. Die Prinzipien und Grundsätze werden eifrig eingeschärft, während die Form freigelassen ist. So sind diese Briefe nur teilweise juristisch anwendbar, aber sie sind erbaulich und durch diese Erbaulichkeit waren sie geeignet, im Gottesdienste verlesen und in den Kanon aufgenommen zu werden. Sie waren eine Kirchenordnung, über die man predigen konnte. Ihr Hauptinteresse ist Belehrung der Presbyter oder Bischöfe, Bekämpfung der Gnostiker und Förderung des christlichen Lebens in Gemeinde und Haus. Das vorausgesetzte Bild des Gemeindelebens aber weist uns in eine viel spätere Zeit als in die apostolische. Zustände, wie sie hier vorliegen, setzen einen längeren Bestand der Kirche voraus, in der sie schon allerlei Erfahrungen mit ihrem Klerus gemacht hatte. Diese Gliederung des Klerus in Bischöfe oder Presbyter und Diakone, Diaconissen, Ältestinnen hatte Paulus noch nicht erlebt; vielmehr ist es die fest organisierte Kirche des zweiten Jahrhunderts, die hier vor uns steht. Und diese Kirche flößt Respekt ein; ein so energischer Versuch, inmitten einer zerfallenden Kultur und einer lasterhaften Bevölkerung eine Gemeinschaft der Heiligen zu gründen, ist jeder Ehre wert. Auch der Geist der Aufrichtigkeit, der aus diesen Blättern redet und ihr treuherziger Ton hat den Pastoralbriefen zu allen Zeiten viele Freunde erweckt. Lassen wir die Pastoralbriefe als das

gelten, was sie ihrem wesentlichen Inhalte nach jedenfalls sind, als alte Kirchenordnung, so wird sich niemand dem Eindruck des Geistes eines schönen Gemeindelebens, den sie atmen, entziehen können. Der Ernst, mit dem der Zweck der religiösen Gemeinschaft in ihnen festgehalten ist, die wohlthuende Humanität und Milde der Vorschriften, die Beschränkung auf das Wesentliche und die Abwesenheit alles hierarchischen Wesens, aller Kleinmeisterei und Parteilichkeit, hinterläßt einen durchaus reinen und ungemein herzlichen Eindruck. Wer sie liest, wird zum Schlusse sagen: Das ist eine Kirche und nicht eine Konventikelwelt. Daß die Pastoralbriefe also mit Recht in den Kanon aufgenommen wurden, steht außer Frage. Streitig ist nur, ob diese Ordnungen auch wirklich paulinische Briefe sind, und dagegen haben sich seit Schleiermacher fast alle Kritiker ausgesprochen, die nicht von vornherein entschlossen sind, im Neuen Testament nur authentische Schriften zu finden.

Daß die Verfasser ihr Werk gerade dem Apostel Paulus in die Feder legten, hat vielleicht auch darin seinen Grund, daß man Fragmente paulinischer Briefe besaß, die zu unbedeutend waren, um sie als eigene Briefe dem Neuen Testamente einzuverleiben, die man aber rettete, indem man sie in diese Kirchenordnungen verwebte, wodurch man zugleich ein gewisses Recht gewann, diese Briefe auf den Apostel Paulus zurückzuführen. Welche Partikeln man als echte Worte Pauli betrachten darf, haben wir früher besprochen¹⁾. In erster Reihe kommt 2. Tim. 1, 15—18; 4, 9—18 in Betracht, da hier Nachrichten gegeben werden, die mit unseren anderen Quellen im Einklang stehn und deren Worte gar nicht wie Fiktion, sondern wie der Notenschrei eines lebendigen Menschenherzens klingen. Diese kurze Brieffstelle enthält aber auch konkrete Weisungen, zum Teil ganz unbedeutender und individueller Art, die zu erfinden niemand ein Interesse hatte. Rückt man die

¹⁾ Band I, S. 552 ff.

Worte von 1, 15—18 und 4, 9—18 bis zu dem Amen zusammen, so behält man ein kurzes und eiliges Billet in der Hand mit vollkommen tendenzlosen, aber auch ganz unanstoßigen Bemerkungen, die recht wohl von Paulus herrühren können. Andere Splitter einer echten Korrespondenz werden auch sonst noch den Bearbeitern vorgelegen haben, doch lassen sie sich nicht mit gleicher Sicherheit ausscheiden. Unter Benützung dieser Fragmente sind die Pastoralbriefe entstanden, wobei vielfach vorausgesetzt wird, daß der zweite Timotheusbrief der älteste Versuch dieser Art gewesen sei, da der in ihm enthaltene echte Paulusbrief es war, der den Anstoß zu solchen Fiktionen gab.

Sehen wir von dieser echten Grundlage ab, so machen die Pastoralbriefe schon die Schwierigkeit, daß die angegebenen Situationen im Leben des Apostels sich nicht ausfindig machen lassen. Im Titusbrieft heißt es freilich deutlich: „Deshalb ließ ich dich in Kreta, damit du das übrige vollends in Ordnung brächtest und Stadt für Stadt Presbyter einsetzest, wie ich dir befohlen habe“ und zum Schluß bestellt Paulus den Titus nach Nikopolis, wo er überwintern werde. Die Angaben selbst sind klar und bestimmt, aber weder die Apostelgeschichte noch die paulinischen Briefe wissen von einem freiwilligen Missionsaufenthalte des Paulus auf der Insel Kreta oder einem Winter in Nikopolis. Paulus war allerdings einmal an der Küste von Kreta, nämlich act. 27, 8, als Gefangener auf dem Schiff, das ihn nach Rom brachte, allein damals war von keinen Gemeindestiftungen und Missionen die Rede. Sonst aber ist von einer Reise nach Kreta nirgends etwas zu lesen. Auch wenn man, mit Reuß zu reden, „ein windstilles Plätzchen im Reiche der Möglichkeiten“ für einen solchen Brief an den in Kreta zurückgebliebenen Titus ausfindig machen könnte, wäre die Situation dennoch unverständlich. Paulus schreibt hier (1, 4) an Titus sein echtes Kind, als ob Titus wie Timotheus sein jugendlicher Schüler wäre. Allein nach den Briefen des Apostels

war Titus selbständiger Wanderlehrer und Mitarbeiter des Apostels und mußte nach jahrelanger gemeinsamer Arbeit mit Paulus die Dinge längst wissen, die ihm hier vorgeschrieben werden. Ganz *ex cathedra* gibt Paulus dem erprobten Gefährten Verhaltensmaßregeln. „Der törichte Streitfragen und der Genealogien und des Zanks über das Gesetz entschlage dich. Einen parteisüchtigen Menschen meide“ (3, 9). „Wenn ich Tychitus schicke, so beeile dich zu mir zu kommen. — Zenas dem Gesetzeslehrer und Apollos gib mit Fleiß das Geleite.“ Danach ist für den Verfasser Titus Pauli geliebtes, folgsames Kind. Wenn Paulus sagt: ‚gehe hin‘, so geht er, ‚komme her‘, so kommt er. Nach der Art, wie Paulus im zweiten Korintherbrief von Titus redet, erscheint der Grieche Titus aber vielmehr als ein gereifter Mann, der neben Paulus eine selbständige Stellung einnimmt und wenn Paulus wünscht, daß er sich um eine Sache annehme, so bittet er ihn¹⁾. Danach war Titus der Bruder und freie Genosse Pauli, nicht sein „geliebtes Kind“, dem er in belehrendem Tone schreiben konnte, wie er die Sachen zu machen habe. Er redet im Gegenteil mit Ehrerbietung von diesem Amtsgenossen. Bei der Auffassung des Aktenstückes als Privatbrief mußte man sagen, wenn Titus der Schüler Pauli

¹⁾ „Ich habe den Titus gebeten und mit ihm den Bruder gesandt. Hat euch etwa Titus übervorteilt? Sind wir nicht in demselben Geiste gewandelt, nicht in den gleichen Fußstapfen?“ (2. Kor. 12, 18). Ähnlich heißt es 2. Kor. 8, 16: „Gott aber sei Dank, der solchen Eifer für euch in das Herz des Titus gibt. Denn er nahm nicht nur die Aufforderung an, sondern da sein Eifer noch größer ist, ist er freiwillig zu euch gereist.“ „Was den Titus anlangt, so ist er mein Gefährte und Mitarbeiter an euch, was unsere Brüder anlangt, so sind sie Gesandte der Gemeinde“ (B. 23). Ebenso 2. Kor. 2, 12: „In Troas hatte ich keine Ruhe, da ich Titus, meinen Bruder nicht fand“, oder 7, 6: „Aber Gott, der die Niedrigen tröstet, der tröstet uns durch die Ankunft des Titus. Nicht allein aber durch seine Ankunft, sondern auch durch den Trost, damit er getröstet war.“

war, so wußte er, was für Leute Paulus zu Presbytern zu setzen pflege, welche er zu Diakonen mache usw. Der Brief enthält dann lauter Dinge, die Paulus besser dem Titus mündlich gesagt hätte und falls Titus seit dem Beschneidungsstreit im Jahr 53 sein Genosse war, in all den Jahren hundertmal gesagt hatte. Das alles also gehört zur Einkleidung, die nötig war, um dieser Kirchenordnung die briefliche Form und die Autorität einer vom Apostel stammenden Direktive zu geben. Der Verfasser schreibt aber in einer Zeit, in der man über das Verhältnis des Paulus zu seinen Mitarbeitern nicht mehr Bescheid wußte, und so ist aus dem selbständigen Wanderlehrer Titus ein Schüler Pauli gleich Timotheus und sein liebes Kind geworden. Auch das ist an dem Briefe auffallend, wie dem Titus die Situation, in der er sich befinde, erst noch vor- erzählt wird, damit der Leser durch diese Exposition erfahre, um was es sich hier handelt. Paulus schreibt dem Titus ausdrücklich: „Um deswillen ließ ich dich in Kreta, daß du das Mangelnde in Ordnung brächtest.“ Das weiß doch Titus selbst, warum er in Kreta zurückgelassen wurde, die Worte sind also nur zur Orientierung des Lesers geschrieben, so wie Iphigenie in der Tragödie zum Nutzen des Publikums sprechen muß: „Ich bin Iphigenie, des Agamemnon Tochter und hierher versetzt durch Artemis“ usw., was sie als Monolog nachdenklich sich selbst vorsagt, während es in Wirklichkeit für die Zuhörer gesprochen ist. In gleicher Weise muß sich Titus hier sagen lassen, daß er in Kreta sei und seit wann und wozu? Dagegen an konkreten Rückbeziehungen des Paulus auf den kretischen Aufenthalt fehlt es durchaus. Obwohl Paulus eben erst Kreta verlassen hat, hat er nicht einen einzigen speziellen Auftrag und keine konkreten Sorgen. Er ordnet Einsetzung von Ältesten an, schlägt aber keine bestimmten Personen dazu vor, was doch zu erwarten wäre. Er hat auch keine Mitteilungen an die Neubefehrten, keine Grüße für die Gastfreunde. Vielmehr handelt es sich um eine ganz

generelle Polemik gegen die Irrlehrer und ebenso generelle Anordnungen in betreff des kirchlichen Dienstes. Was nun die in jeder Stadt einzusetzenden Bischöfe betrifft, so wird man fragen müssen, woher kommen die vielen Gemeinden, wenn Paulus nur eben erst und sicher nicht lange in Kreta gewesen ist? Stadt für Stadt soll Titus Presbyter einsetzen. Allein über Nacht können diese Gemeinden doch nicht erwachsen sein. Vielmehr setzt der Ausdruck bereits ein teilweise christianisiertes Kreta voraus und weist eben damit in spätere Zeiten. Lukas, der vermutliche Verfasser der Wirstücke in der Apostelgeschichte, weiß nichts von Gemeinden auf Kreta, als Paulus bei seinem Transport nach Rom die Insel berührte. Hier dagegen hat schon jede der bekannten hundert Städte der Insel ihre Gemeinde. Für die Verfassung selbst ist charakteristisch, daß Titus gleichsam als Stellvertreter des Bischofs die Presbyter einsetzt (nach 1, 5) und bereits die Qualitäten sehr genau bezeichnet werden können, die das Amt des Ältesten verlangt. Die Christen sind schon so zahlreich, daß man alle vom Amt ausschließen kann, die mehr als einmal verheiratet waren, und ebenso Leute mit heidnischen Söhnen oder Töchtern u. dgl., was im ersten Stadium der Gemeindebildung unmöglich gewesen wäre. Damals kannte man auch eine derartige feste Dienerpragmatik noch nicht. In den echten Paulinen installiert der Apostel nirgend selbst die Vorsteher, sondern überläßt das der Gemeinde. Ein Blick in die Korintherbriefe zeigt, daß ein solches Subordinationsverhältnis in den Tagen des Apostels nicht existierte. Ebenso spiegeln die Auslassungen über die Irrlehrer das Bild einer späteren Zeit. Eben erst sind diese Gemeinden gestiftet und bereits lodert alles in wildem Parteikampf. Bereits hat sich eine gesunde Lehre gebildet, der gegenüber die andersartigen Richtungen als Ketzereien erscheinen. Dem Titus wird 3, 10 befohlen, einen häretischen Menschen zu meiden, wenn er einmal und abermal ermahnt ist. Mit Rücksicht auf diese Umtriebe der Irrlehrer

sind auch schon die Ältesten zu wählen. So wird Titus 1, 7 angewiesen, er solle Presbyter einsetzen: „Festhaltend an der dem Unterricht gemäßen, zuverlässigen Lehre, daß sie tüchtig seien, sowohl in der gesunden Lehre zu bestärken, als die Widersprechenden zu widerlegen. Denn es gibt viele, und zwar Widerspenstige, Schwärmer und Betrüger, sonderlich von den Beschnittenen, welchen man den Mund stopfen muß, denn sie verwirren ganze Häuser, indem sie lehren, was sie nicht sollen, um schändlichen Gewinnes willen.“ Irrlehrer, die für Geld Vorträge halten, können wir unmöglich schon in Pauli Zeiten suchen, sondern hier haben wir Gnostiker, denen auch sonst vorgeworfen wird, daß sie für ihre Vorträge Geld verlangen. Auch wenn Titus ermahnt wird, einen häretischen Menschen zu meiden, so ist das der Sprachgebrauch einer späteren Zeit, denn von Häresien und häretischen Menschen konnte erst geredet werden, seit es eine der Kirche gemeinsame Lehre und einen katholischen Lehrbegriff gab, von dem sich Häretiker absondern konnten. Endlich aber wird man allen diesen Mahnungen und Weisungen gegenüber noch die Frage erheben: Woher weiß denn Paulus, daß in Kreta diese Verhältnisse herrschen? Er ist ja nur ganz kurz dagewesen. Dennoch schreibt nicht Titus ihm, sondern er schreibt dem Titus, wie es mit Kreta bestellt sei. Und dieses Urteil über die neueste Eroberung des Evangeliums klingt ganz unpaulinisch bitter. Die Erfolge müssen ja ungewöhnlich glänzende gewesen sein, wenn Paulus dem Titus schreiben kann: „Deshalb ließ ich dich in Kreta zurück, damit du Stadt für Stadt Presbyter einsetzest.“ Diese Aufgabe ist groß, denn im Altertum hieß Kreta sprichwörtlich die Insel der hundert Städte. Nach der Art, wie wir sonst Paulus danken hören für die bescheidensten Fortschritte, sollten wir erwarten, daß er hier in Jubel ausbrechen müßte über solch beispiellose Erfolge. Statt dessen zitiert er 1, 12 den bekannten Vers des Epimenides über die Kreter: „Die Kreter sind von jeher Lügner, böse Tiere,

faule Bäume“ und setzt hinzu: „Dieses Zeugnis ist wahr.“ Das ist so unpaulinisch wie nur irgend möglich. Wo hätte der Apostel sonst über eine Kirche oder ein Land so geurteilt? Wohl aber entspricht dies Urteil einer Zeit, in der Inseln wie Kreta Sitze des Gnostizismus waren und darum den Zorn unseres Kirchenschriststellers erregt haben werden.

Die gleichen Schwierigkeiten wie die Epistel an Titus bereitet für seine Unterbringung im Leben Pauli der erste Brief an Timotheus. Bei seiner Abreise nach Macedonien hat Paulus (1. Tim. 1, 3) den Timotheus in Ephesus gelassen, um diese hochwichtige Gemeinde zu organisieren. Daß es mit der Gründung der ephesinischen Gemeinde ganz anders zugeht, wissen wir aus den Korintherbriefen und der Apostelgeschichte. Eine Reise von Ephesus nach Macedonien hat Paulus allerdings gemacht, als er nach dem ephesinischen Triennium unerwartet von Ephesus vertrieben wurde; in Macedonien finden wir ihn damals in Gesellschaft des Timotheus (2. Kor. 1, 1), so daß bei dieser Gelegenheit die Voraussetzungen des ersten Timotheusbriefes nicht zutreffen. Paulus fand, als er zuerst in Ephesus erschien, schon Christen vor und da ihre Gemeinde sich bei Aquila und Priscilla versammelte, wird Paulus die Organisation derselben nicht dem jungen Timotheus übertragen haben. Da Paulus jahrelang in Ephesus gearbeitet hat, sollte man auch erwarten, daß irgendwelche persönliche Erinnerung an die Gemeinde im Hause des Aquila oder an andere Brüder in dem Briefe vorkäme, aber das Schreiben bewegt sich nur in Allgemeinheiten. Nach Ephesus will Paulus in kürzester Frist zurückkehren und gerade diese kurze Abwesenheit soll Paulus gewählt haben, um das wichtige Geschäft der Gemeindeorganisation durch sein liebes Kind Timotheus besorgen zu lassen. Nach Kap. 1 soll Timotheus die Irrlehrer in Schranken halten, nach Kap. 2 den Gottesdienst einrichten und nach Kap. 3 und 4 Presbyter, Diakonen und Ältestinnen

(Witwen) installieren. Alles Wichtigste hätte Paulus also auf die Schultern des jungen Timotheus abgeladen, dem zwischendurch doch auch wieder Vorschriften für sein persönliches Verhalten gegeben werden, die ihn als einen unfertigen Schüler charakterisieren. Auch hier also löst sich die Situation in sich selbst auf, indem sie widerspruchsvoll und in sich unmöglich ist, ganz abgesehen davon, daß nach den paulinischen Briefen und der Apokalypse die Verhältnisse in Ephesus ganz andere waren, indem die Christen in Ephesus in zwei sich bekämpfende Parteien zerfielen und nicht eine unter Ältesten und Diakonen organisierte Kirche bildeten. Auch hier, wie im Titusbriefer, fällt auf, daß Paulus dem Timotheus Dinge schreibt, die dieser selbst wissen muß. Timotheus weiß, warum und wie er nach Ephesus kam, mitgeteilt aber wird es zur Belehrung des Lesers. Weiter erzählt Paulus 1, 12 dem Timotheus seine Befehrung: „Ich danke Gott, daß er mich für treu erachtet und zum Dienste bestimmt hat, der ich früher ein Lasterer und Verfolger war. Aber mir ist Barmherzigkeit widerfahren, weil ich es unwissend tat, im Unglauben.“ Erwägen wir, daß Paulus mit Timotheus durch zehn Jahre in täglichem Verkehr stand, so sieht man nicht ein, warum er ihm brieflich seine Befehrungsgeschichte erzählt, die Timotheus doch kennen mußte. Auch dazu ist der Verfasser nur im Hinblick auf die Leser gekommen, die sein Brief erbauen soll. In anderen Stellen verrät sich schon chronologisch der spätere Standpunkt des Verfassers. Wenn er 3, 6 schreibt: „Ein Bischof soll kein Neugetaufter sein,“ so paßt diese Vorschrift wohl in die spätere Kirche, in der man die Neophyten übergehen konnte, da ältere Christen vorhanden waren, aber wenn Paulus die Gemeinde eben erst gestiftet hat und dem Timotheus die Organisation überläßt, so sind die Epheser noch alle Neophyten und die Vorschrift ist ein offener Anachronismus. Auch 4, 1 tritt der Standpunkt des zweiten Jahrhunderts mit dem der apostolischen Zeit in Konflikt. Während 1. Tim. 1, 3 f.

eine ausführliche Schilderung der Irrlehrer gegeben hat, die Timotheus bekämpfen soll, versetzt sich 4, 1 wieder in die Zeit des Paulus zurück und läßt Paulus weisfagen, daß in der letzten Zeit solche Irrlehrer kommen sollen. „Der Geist aber sagt deutlich, daß in den letzten Zeiten etliche von dem Glauben abfallen und auf verführerische Geister und teuflische Lehren achten werden.“ Was vorhin Gegenwart war, ist jetzt Zukunft. Aber wie kann der Apostel von den kommenden Zeiten reden, in denen Irrlehrer auftreten werden, wenn er den Timotheus eben dazu in Ephesus zurückließ, um diese Leute zu bekämpfen? Der doppelte Standpunkt führt hier ein Schwanken zwischen Futurum und Präsens herbei, das die Fiktion verrät.

Da dem zweiten Timotheusbrief durch Einschaltung des echten Schreibens des Apostels, das Timotheus nach Rom entbietet, sein Standpunkt fest angewiesen war, fallen die Schwierigkeiten, ihm seine Stelle im Leben Pauli anzuweisen, hier weg, aber das Verhältnis zwischen Schreiber und Adressaten ist auch hier unverständlich. Gerade wie im ersten Briefe wird Timotheus als ein junger Mensch behandelt, obgleich er bereits zehn Jahre mit Paulus zusammen missioniert hat. Er wird 1, 5 wie ein Knabe erinnert an den Glauben seiner Großmutter Lois und seiner Mutter Eunike. Aber wenn act. 16, 1 nicht auf Erfindung beruht, war Timotheus Sohn einer Jüdin, Lois und Eunike sind dagegen heidnische Namen. Kap. 1, 2 wird Timotheus wieder als Kind angeredet und 2. Tim. 2, 22 wird ihm zugerufen: „Die jugendlichen Lüfte fliehe.“ Auch wird ihm eine Menge von Verhaltensmaßregeln gegeben, wie man sie einem unreifen Menschen gibt, der zum erstenmal ohne Aufsicht in die Welt geht, was um so überflüssiger erscheint, als nach 4, 9 Timotheus umgehend nach Rom kommen soll, also von allen diesen Ratschlägen keinen Gebrauch mehr machen kann. Die pädagogische Absicht des Verfassers läßt ihn die Situation vergessen, die er angenommen hat. Auch hier schwankt

die Schilderung der Irrlehrer zwischen der Gegenwart des Paulus und der Zeit des Verfassers hin und her. Bald wird im Präsens von den Gnostikern geredet als von Leuten, die Timotheus in der Gegenwart bekämpfen soll, bald im Futurum als von Leuten, die künftig auftreten werden. So heißt es 3, 13: „Böse und gauklerische Menschen werden es immer weiter treiben.“ — „Immer weiter wird ihre Lehre um sich greifen,“ „denn es wird eine Zeit kommen, wo sie die gesunde Lehre nicht vertragen, sondern nach ihren eigenen Lüsten sich Lehrer aufladen werden, weil ihnen die Ohren jucken und von der Wahrheit werden sie die Ohren wegwenden und sich zu den Mythen hinführen.“ Aber daneben wird wieder im Präsens hinzugesetzt: „Solche meide“ (3, 5). „Du aber sei nüchtern“ (4, 5). „Des heillosen Geschwäges enthalte dich“ (2, 16). Eben in diesem Schwanken zwischen Ermahnung und Prophezeiung, zwischen Gegenwart und Zukunft verrät sich der unsichere Standpunkt des Pseudonymus, der sich in die Zeit des Paulus zurückversetzt und prophezeien will, aber dennoch immer wieder das Prophezeite als Gegenwärtiges behandelt, weil er es täglich vor Augen hat.

Vom Standpunkte des paulinischen Lehrbegriffes muß der Eingang des zweiten Timotheusbriefes (1, 3) beanstandet werden, in dem Paulus sagt: „Ich danke Gott, dem ich diene von den Vorfahren her in reinem Gewissen.“ Während sonst Paulus Gott dankt, daß er trotz seines törichten Eifers im Judentum, trotz all seiner Irrtümer, trotz seiner Verfolgung des Evangeliums dennoch sei zum Apostel berufen worden, versichert er hier, daß er schon von den Vorfahren her Gott diene. Damit wird das Judentum der Vorfahren des Paulus als ein wahrer Gottesdienst qualifiziert, was gewiß nicht paulinisch ist. Einen wahren Gottesdienst kann nach dem echten Paulus niemand leisten, der nicht wiedergeboren ist im Heiligen Geiste. Somit dient Paulus Gott nicht von den Voreltern her, sondern erst seit dem Tage von Damaskus. Eine

weitere Schwierigkeit ist das unklare Verhältniß, in dem die beiden Timotheusbriefe miteinander stehn. Der erste Brief soll in die ephesinische Periode des Apostels, also 55—58 fallen, der zweite in die römische, 62—64; zwischen beiden lägen mehrere Jahre, allein trotz dieser Distanz wird auf das im ersten Brief Gesagte Bezug genommen, als ob der erste gestern geschrieben wäre. Unter denen, die am Glauben Schiffbruch gelitten haben, werden 1. Tim. 1, 20 Hymenäus und Alexander erwähnt, die Paulus dem Satan zur Züchtigung übergeben hat, damit sie nicht mehr lästern. Dagegen wird 2. Tim. 2, 17 prophezeit: „Ihr Wort wird um sich fressen wie ein Geschwür, unter welchen ist Hymenäus und Philetus, welche von der Wahrheit abgewichen sind und sagen, die Auferstehung sei schon geschehen, und etlicher Glauben zerstören.“ Während also Hymenäus im Jahr 56 dem Satan übergeben und ausgestoßen ist aus der Gemeinde, ist er im Jahr 62 ein Geschwür, das noch immer um sich greift. Das ist zwar möglich, aber doch auffallend.

Neben den inneren Gründen, die sachlich gegen die Abfassung der drei Briefe durch Paulus sprechen, ist auch ihre Form zu beanstanden. Sollte Paulus wirklich in Briefen an die beiden intimsten Freunde, mit denen er jahrelang zusammengelebt hat, so auf Stelzen einher-treten, daß er in der Adresse sich Knecht Gottes, Apostel Jesu Christi nach dem Glauben der Auserwählten nannte, dem Gott die Predigt anvertraut hat, die er ausrichtet auf Befehl unseres Heilands? Im Umgang mit seinen nächsten Freunden hätte er doch wohl den Heiligenschein abgelegt und das Haustüppchen aufgesetzt. Die echte Partikel im zweiten Timotheusbrief redet auch in ganz anderem Tone.

Für die Bestimmung der Abfassungszeit der Pastoral-briefe geben die Kegereien, die sie besprechen, den relativ sichersten Anhaltspunkt. Suchen wir die Merkmale der Häretiker auf, gegen die die Pastoralbriefe so nachdrücklich

streiten, so kann kein Zweifel sein, daß es dieselben Irrgeister sind, gegen die auch die katholischen Briefe eifern. Gnostiker sind es, Spiritualisten, die 2. Tim. 2, 18 behaupten, die Auferstehung sei schon geschehen, indem sie wie das vierte Evangelium die Auferstehung in der Zuwendung der Seele zum ewigen Leben sehen. Diese Sophisten lernen nach 3, 7 immerdar, können aber dennoch nicht zur Erkenntnis der Wahrheit kommen, wobei schon in dem Ausdruck Epignosis eine Anspielung auf die Gnosis liegt. In die gleiche Zeit der gnostischen Wirren versetzt uns 4, 3, wo über eine Zeit geklagt wird, in der sie die gesunde Lehre nicht vertragen, sondern nach ihren eigenen Lüsten sich Lehrer aufladen, weil ihnen die Ohren jucken und wo sie vom Evangelium sich zu den Mythen kehren. Solche Zustände herrschten nicht im apostolischen Zeitalter, sondern im zweiten Jahrhundert, als die Gnostiker die Kirche verwirrten. Aus der Zeit Pauli, in der sich der Streit um Geltung des jüdischen Gesetzes drehte, sehen wir uns in eine jüngere Epoche versetzt, in der die Kirche bereits ihre ererbte gesunde Lehre, ein überliefertes Dogma hat, eine Hinterlage, die sie treu bewahren soll und fest abgrenzen gegen die fremde, irrige, trügerische, selbstgewählte Lehre, die jetzt überall wuchert. Es gibt heuer Irrgeister, die die Lehre der Dämonen vortragen, falsche Propheten, die von ihrem eigenen Bewußtsein als Lügner gebrandmarkt sind. Schon der für das Geschäft dieser Leute gebrauchte Ausdruck „Anderslehrende“ (1. Tim. 1, 3) ist unpaulinisch und ein Anachronismus, denn um von einem Anderslehren reden zu können, müßte bereits eine übereinstimmende kanonische Lehre feststehn. Es gibt keinen Dissensus ohne Konsensus und keine Häresie ohne Orthodoxie. Der Ausdruck wird aber bei dem Vater der Kirchengeschichte, dem alten Hegefipp (Euseb. 3, 32), von den Gnostikern gebraucht. Die bekämpfte Lehre nennt der Schreiber des ersten Briefes (6, 20), die fälschlich sogenannte Gnosis. „O Timotheus,“ läßt er Paulus rufen,

„bewahre deine Hinterlage und meide das heillose, leere Geschwätz, und die Antithesen der fälschlich sogenannten Gnosis, wozu sich etliche bekannt haben und sind vom Glauben abgewichen.“ Die Hinterlage in Glaubenssachen ist danach die kirchlich überlieferte richtige Lehre, ein Depositum, das der Bischof zu hüten hat bis der Herr wieder erscheint, um nach dem anvertrauten Gute zu fragen. Nicht darauf kommt es an, was beklatschte Sophisten für Gold vortragen, sondern was Timotheus in den Kinderschuhen aus der Schrift erlernt, was ihn seine Großmutter Lois und seine Mutter Eunike in Einfalt gelehrt hat. Das ist das anvertraute Gut, das er seinem Nachfolger unverkürzt vererben soll, wie er es von seinen Vorgängern erhalten hat. Die neuen Lehren aber, die die Lehrer eigener Mache vortragen, sind dem Verfasser eine fälschlich sogenannte Gnosis. „Falsche Gnosis,“ sagt nun aber Hegeßipp, „gab es zur Zeit der Apostel noch nicht. Erst nachdem der heilige Verein der Apostel ein verschiedenes Lebensende genommen, da nahm die Verschwörung des gottvergessenen Irrtums durch die Verführung der falschen Lehrer ihren Anfang. Diese unterfingen sich, weil kein Apostel mehr am Leben war, mit frecher Stirne die fälschlich sogenannte Gnosis der Predigt der Wahrheit gegenüber zu verkündigen.“ Es ist also der ganz offizielle Name dieser Häresie, der uns 1. Tim. 6, 20 entgegentritt. Auch die ebenda erwähnten „Antithesen“ gehören der technischen Schulsprache des Gnostizismus an. Der paulinische Gnostiker Marcion, der seit den Tagen Hadrians in Rom lehrte, ein reicher Schiffsreeder aus Pontus, hatte seiner Ausgabe paulinischer Schriften, seinem Apostolikon, „Antithesen“ beigegeben, d. h. Stellen des Alten und Neuen Testaments, um darzutun, wie die Lehre Moses und die Lehre Christi in diametralem Gegensatz miteinander stehn. Mit diesen Antithesen und ihrer antisemitischen Doktrin erregte er in Rom großes Argernis und wurde aus allen Kirchen ausgestoßen. Bereits wußten die Rechtgläubigen den Andersdenkenden

das Leben recht sauer zu machen. Nicht: „In Christo Beliebte,“ sondern „mit mir Gehäßte und mit mir Elende“ pflegte der verfolgte Kezer seine Gemeinde anzureden. Gegen diese radikalen Pauliner, die das Gesetz selbst für eine Plage erklären, welche der Judengott erfunden habe, wendet sich 1. Tim. 1, 8: „Wir wissen, daß das Gesetz trefflich ist, wenn man es in der rechten Weise gebraucht.“ Nur das gibt er den Marcioniten zu, daß das Gesetz nicht für die Gerechten gegeben ist, sondern für die Lasterhaften. Diese Anspielungen auf die Antithesen zeigen, daß der Verfasser unter die Gegner der rechten Lehrer die Marcioniten rechnet. Es ist aber nicht wohl möglich, alle Klagen der Pastoralbriefe über Irrlehrer auf dieselbe Schule zu beziehen. Die einen werden Gesetzeslehrer genannt, scheinen also in Kontinuität mit den alten Gegnern des Paulus zu stehen und da der Verfasser als Paulus auftritt, stellt er diese geßtentlich voran. Daneben stehen aber Gesetzesfeinde wie die Marcioniten und wiederum Spiritualisten, Leugner der Auferstehung, Dualisten, die die Materie für böß erklären und eine ungesunde Askese fördern, und andere Gnostiker, die endlose Nonenregister aufrollen und die Gläubigen mit Mythen abpeisen. Dem Verfasser kommt es auch gar nicht darauf an, die einzelnen Lehrmeinungen zu sondern, ihm genügt für sein Urteil, daß sie der Wahrheit widersprechen. „Sie haben verschiedene Gesichtser,“ denkt er mit dem mittelalterlichen Papste, „aber mit den Schwänzen hängen sie alle zusammen.“ Es ist ein buntes Gewirre von Meinungen und Bestrebungen, das den Presbyterien Schwierigkeiten bereitet und dem Verfasser Ekel und Unwillen erregt. Neben den Emanzipierten, die meinen den Gegensatz von gut und böß hinter sich zu haben, stehen die Asketen, die zu heiraten verbieten und Speisen zu genießen, die doch Gott zum Genuße geschaffen hat (1. Tim. 4, 3). Als Sophisten halten sie Vorträge für Geld und machen ihr Christentum zu einem Nahrungsweig. Als Denker und Theosophen er-

zählen sie platonische Mythen und endlose Genealogien, wie ein Aionenpaar das andere zeugte. Dem Verfasser sind das Märchen, Altweiberfabeln, aber mit offenem Munde hörten die erstaunten Andächtigen den beredten Lehrer an, mochte er nun vom Kampf der guten Lichtgeister mit den Mächten der Hyle erzählen, bei welchem Lichtteile hinabgerissen wurden in das Reich der Finsternis, oder mochte er die Unfälle und Irrfahrten der Sophia berichten, die durch eigene Leidenschaft in die Hyle geriet. Eben darum, weil die Gnostiker in dieser Weise bei dem Prozesse der Erlösung mit ungezählten Engeln und Aionen rechneten, betont der Verfasser, daß nur ein Gott sei und ein Mittler zwischen Gott und den Menschen (1. Tim. 2, 5). Die vielen Mittler sollen die Leser ablehnen, an den wahren und einzigen sollen sie sich um so inniger anschließen.

Ein weiterer Zug, in dem die Reher der Pastoralbriefe an die Gnostiker des zweiten Jahrhunderts erinnern, ist die ungesunde Askese, nach der sie den Gläubigen Fleisch, Wein und Ehe verbieten, weil das Sinnliche an sich schon verunreinige. Auch einige Gnostiker waren Virtuosen der Enthaltbarkeit. Freilich gab es schon im apostolischen Zeitalter Asketen, die das Fasten und den Verzicht auf bestimmte Speisen für verdienstlich hielten; für sie aber handelte es sich um strengste Erfüllung des mosaischen Gesetzes während bei diesen Bäuern die Askese auf dem bestimmten Hintergrund der dualistischen Weltanschauung ruht, der der Stoff als solcher für unrein und für verunreinigend gilt. Deshalb findet der Briefteller es für nötig darauf hinzuweisen, daß keine von Gott zum Genuße geschaffene Kreatur unrein sei. Selbstgewählte Enthaltbarkeit und Askese ist nach Meinung des Verfassers von geringem Nutzen, dagegen hat die Gottseligkeit die Verheißung dieses und des zukünftigen Lebens. Die Askese, um die es sich hier handelt, beruht also auf der gnostischen Voraussetzung der natürlichen Sündhaftigkeit und Unreinheit der Materie, nicht auf dem Respekt vor dem mosaischen Gesetz. Das

Stoffliche als solches wird von diesen Häretikern für unrein gehalten. Das aber ist nicht der Standpunkt des alten Judaismus, sondern der Standpunkt jener alexandrinischen Religionsphilosophie, aus der der Gnostizismus hervorgegangen war. Gelegentlich freilich schlug diese Askese in ihr Gegenteil um und nach dem Satz, daß nur das gemeine Metall, nicht aber Gold, im Schmutze roste, sollte der Gnostiker sich erlauben dürfen, was den gemeinen Christen verunreinigen würde. Für unsern Verfasser aber sind solche privilegierte Heilige einfach Menschen, „die die Wollust mehr lieben als Gott, die den Schein der Gottseligkeit haben, aber ihre Kraft verläugnen, die sich in die Häuser schleichen und die Weiblein an sich fesseln, welche mit Sünde beladen sind, von mancherlei Lüsten getrieben, die immerdar lernen und nimmer zur Erkenntnis der Wahrheit kommen“ (2. Tim. 3, 6). Die Physiognomie dieser unheimlichen Sektierer ist hier trefflich gezeichnet. Es sind Heuchler, die von dem eigenen Gewissen gebrandmarkt werden (1. Tim. 4, 3), die gebieten ehelos zu sein, aber den Weibern nachstellen, die das Geld lieben, aber dafür Dinge meiden, die Gott zum Genuße geschaffen hat. „Jede Kreatur Gottes,“ sagt darum der Verfasser, „ist gut und nichts verwerflich, das mit Dankagung empfangen wird.“ Um dieser Heiligen willen, die den Wein verbieten, muß Paulus auch an Timotheus schreiben (1. Tim. 5, 23): „trinke nicht mehr Wasser, sondern genieße ein wenig Wein, um deines Magens und deiner häufigen Krankheiten willen“. Der Verfasser mißtraut den bleichen Mienen der Extrafrommen und der zur Schau gestellten Askese der Heiligen. „Etlicher Menschen Sünden“ meint er, „sind offenbar und gehen dem Gericht voran; etlichen aber folgen sie auch nach.“ Diese versteckten Sünder sind dem Verfasser die schlimmsten. „Wer sich nicht an die gesunde Lehre unseres Herrn Jesus Christus hält, noch an die durch die Frömmigkeit gebotene Lehre, der ist voll Eigendünkel, wiewohl er nichts versteht, fränkhaft in Grübeleien und Wortgezänke

befangen; daraus entspringt nur Neid und Streit, Lästereien und böser Argwohn, fortwährende Zänkereien geistes-zerrütteter Menschen, die den Besitz der Wahrheit verwirkt haben und wähen die Frömmigkeit sei ein Geschäft.“ „Du aber, Gottesmensch, fleuch solches!“ (1. Tim. 6, 11). Man hat zuweilen¹⁾ dem Verfasser der Pastoralbriefe den Vorwurf gemacht, daß er in geistlichem Parteieifer das Bild der Gegner zu düster zeichne, aber das Konventikel-leben hat stets ähnliche Früchte gezeitigt, auch ist zu bedenken, was für die damalige Christenheit auf dem Spiele stand! Um dieser zweideutigen Mitläufer willen, die sich Christen nannten, trauten die heidnischen Mitbürger den Christen, die so fromm und sanft austraten, alle möglichen geheimen Ausschweifungen zu. Bei dem Schaden, den sie anrichteten, war keine Abweisung zu schroff und kein Urteil zu hart.

Auch die Dogmatik dieser Sektierer erscheint dem Verfasser als eine Gefahr für die Kirche. Mit ihren dualistischen Prinzipien hängt es zusammen, daß diese Irrlehrer leugnen, daß Christus wirklich im Fleische gekommen sei. Nur scheinbar (*kata dokesin*) hat der Logos die menschliche Natur angenommen, weshalb die Bekenner dieser Lehre Doketisten genannt werden. Die Gnostiker, die die Materie für böse halten, lassen den Logos nicht kommen im Fleisch, sondern in einem Scheinleib; sie lassen ihn nicht Mensch werden, sondern zum Schein essen, trinken, leiden. Er stirbt auch nicht auf Golgatha, sondern schiebt den Mördern den Simon von Cyrene, den Kreuzträger, unter, während er selbst zum Himmel entweicht. Diesen Vorstellungen gegenüber betont unser Verfasser die wahrhaftige Menschheit Jesu und sein Gekommensein im Fleische. Sagte die erste johanneische Epistel: „Wer den Sohn Gottes nicht bekennt als gekommen im Fleische, der ist ein Antichrist,“ so bezeugt der erste Timotheusbrief positiv: „Es ist ein

¹⁾ Wernle, Die Anfänge unserer Religion. Mohr, 1904.

Gott und ein Mittler zwischen Gott und Menschen, der Mensch Christus Jesus" (1. Tim. 2, 5), und das Geheimnis der Gottseligkeit ist, daß Christus geoffenbart ward im Fleisch (1. Tim. 3, 16). Auch hier stimmen die Pastoralbriefe mit den katholischen überein. Solange hatten die Lehrer auf die Vergottung Jesu hingearbeitet, daß sie jetzt sich mit einer gewissen Leidenschaftlichkeit für die Menschheit des Erlösers wehren müssen. Einen Protest gegen die gnostische Unterscheidung von zwei Klassen von Menschen, Pneumatikern und Psychikern, lesen wir 1. Tim. 4, 10, wo nachdrücklich betont wird, daß Gott ein Erretter aller Menschen ist und sein will und nicht bloß Erlöser der Pneumatiker, die von Haus aus aus der Geisteswelt stammen.

Von allen Bestreitern der Gnosis im Neuen Testament steht der Verfasser der Pastoralbriefe am festesten auf objektiv kirchlichem Boden; der Interpolator des Kolosserbriefes ist selbst ein halber Gnostiker; die johanneischen Briefe stehen auf dem Boden des alexandrinischen Dualismus; der Verfasser der Pastoralbriefe dagegen kennt nur die Autorität der Kirche, der Grundsäule und Feste der Wahrheit. Was früher Christus allein war, das ist jetzt die Kirche, der Grundstein, auf dem das Heil beruht (2. Tim. 2, 19). „Der katholische Standpunkt ist erreicht! Die Wahrheit ist da, und nun teilen sich die Menschen in solche, die an der Wahrheit festhalten und solche, die sie verleugnen“¹⁾. Mit diesem Standpunkt ging freilich auch eine gewisse Verflachung der urchristlichen Begriffe Hand in Hand. Der Verfasser ist aus der paulinischen Schule hervorgegangen und will im Namen Pauli reden, aber seine Theologie sucht in rechtschaffenem kirchlichem Wandel die Rechtfertigung, nicht im Glauben allein, den er nur als Tugend neben anderen Tugenden aufzählt. Die Gottseligkeit, Frömmigkeit, Gesebeia, ist es, die den Menschen in Gottes Augen

¹⁾ Jülicher, Einleitung, S. 166.

wohlgefällig macht. Der Mann soll ein ruhiges und stilles Leben in aller Frömmigkeit und Ehrbarkeit führen (1. Tim. 2, 2) und die Frau wird selig durch Kindergebären (1. Tim. 2, 15), „falls sie bleibt im Glauben und in der Liebe und in der Heiligung samt der Zucht.“ An Stelle der Rechtfertigung aus dem Glauben predigt so der Verfasser die treue Pflichterfüllung. Das Christentum der Pastoralbriefe ist die Gottesfurcht, Rechtschaffenheit und Werkthätigkeit, auf die der common sens immer hinauskommen wird, sobald die schwärmerischen Wallungen sich gelegt haben und sobald unter dem Einflusse der Pflichten des Tages die spekulativen Grübeleien einer verständigeren Betätigung der Frömmigkeit Platz gemacht haben. Wo er auf spekulative Fragen eingeht, verrät sich der Verfasser auch darin als Sohn einer jüngeren Epoche, daß bei ihm, wie bei den Apologeten, die Lehre von Gott einen breiteren Raum einnimmt als die Lehre von Christus. Im Kampf mit dem Heidentum ist der Monotheismus Hauptstreitpunkt geworden, wie es im Kampfe mit dem Judentum der Messias gewesen war. In einer langen Reihe von Stellen preisen die Pastoralbriefe den einen Gott, der in einem unsichtbaren Lichte wohnt, dessen Wesen Wahrheit, Treue und Barmherzigkeit ist; er ist der rettende Gott, der wahre Heiland. „Dem Könige der Zeiten, dem unvergänglichen, unsichtbaren, alleinigen Gott sei Herrlichkeit und Ehre von Ewigkeit zu Ewigkeit!“ so lautet jetzt die Losung. Diese monotheistischen Bekenntnisse werden teilweise wohl der gnostischen Spaltung Gottes in eine Ur-gottheit und einen Demiurgen entgegengestellt, aber nicht minder dem Polytheismus der Heiden und ihrem Gözendienst. Das Hauptdogma der ersten Christenheit, der Glaube an die demnächstige Wiederkunft Christi, ist nicht aufgegeben aber doch weniger betont als in den echten Paulusschriften (1. Tim. 6, 14). Es herrscht auch nicht mehr die alte Spannung, die auf den Fußzehen der Erwartung ausschaut nach den Zeichen des Endgerichts,

sondern das ruhige, feste Vertrauen auf den treuen Gott, der zu seiner Zeit schon bringen wird, was er durch die Propheten und seinen Sohn verheißen hat. Darein hat sich die Gemeinde zu ergeben. Die Bedeutung, die für die ältere Generation das Harren auf die Wiederkunft Jesu gehabt hat, ist jetzt übertragen auf den Glauben an die Erscheinung des Sohnes auf Erden, auf Epiphanien. „Die uns vorbehaltene Gnade ist uns enthüllt durch die Erscheinung Christi, der den Tod seiner Macht beraubt und Leben und unvergängliches Wesen ans Licht gebracht hat durch das Evangelium“ (2. Tim. 1, 10). Das Licht ist da, seit Christus auf Erden erschien, wir brauchen auf den Tag des Aufgangs nicht erst zu warten. Das Christentum ist jetzt die Religion, die der abergläubischen, götzendienerischen Welt den wahren Gott bringt, den Jesus Christus verkündet hat. Nicht Advent, sondern Epiphanien ist das Hauptfest der Christenheit.

Ist die Polemik gegen die Irrlehrer des zweiten Jahrhunderts ein Fingerzeig für die Chronologie, so lassen auch die erbaulichen Stücke zuweilen die späteren Verhältnisse durchscheinen. Während im apostolischen Zeitalter die christlichen Zusammenkünfte dem Genuße der gemeinsamen Begeisterung in Gebet, Prophetie und Zungenrede gewidmet waren, haben wir in den Pastoralbriefen einen wohlgeordneten Gottesdienst bestehend in Bitte, Gebet und Danksgiving, wobei das Wort den Presbytern vorbehalten ist. Timotheus soll den Gottesdienst halten mit Schriftlesung, Ermahnung und Lehre. Zu den Schriften, die gelesen werden, gehören bereits auch neutestamentliche Bücher. In 1. Tim. 5, 18 wird der Spruch Lukas 10, 7, „der Arbeiter ist seines Lohnes wert“, als Wort der Schrift angeführt. Es gibt also bereits eine neutestamentliche Schrift, die dem Alten Testamente gleichgeachtet wird. Ein anderes Zitat, das 2. Tim. 2, 11 als zuverlässiges göttliches Wort angeführt wird, ist wohl Stück eines Kirchengebets. „Zuverlässig ist das Wort: Sind wir mit ihm gestorben, so

werden wir auch mit ihm leben; wenn wir mit ihm dulden, so werden wir auch mit ihm herrschen; wenn wir ihn verleugnen, so wird auch er uns verleugnen; wenn wir untreu sind, so bleibet er getreu, denn er kann sich nicht verleugnen.“ Im Alten oder Neuen Testamente findet sich dieser Logos nicht, da der Verfasser ihn aber als ein bekanntes Wort zitiert, wird er wohl, wofür auch der liturgisch feierliche Ton spricht, Stück eines Kirchengebetes sein, wie die Apostel lehre ähnliche mitteilt. Bruchstücke eines Hymnus haben wir 1. Tim. 3, 16:

„Geoffenbart im Fleisch, gerechtfertigt im Geist;
Engeln erschienen, Völkern verkündigt,
Geglaubt in der Welt, erhoben in Herrlichkeit.“

Dahin gehört auch 1. Tim. 1, 17: „Ihm aber dem Könige der Welten, dem unvergänglichen, unsichtbaren, ewigen Gott sei Ehre und Preis in alle Ewigkeit, Amen.“ Alle diese Bruchstücke erinnern noch stark an die alten Tempelhymnen; der melodische Klang des Kirchenliedes beginnt erst mit den gereimten Hymnen der lateinischen Kirche. Eine Art von Beschwörungsformel bietet 1. Tim. 6, 13 f.: „Ich gebiete dir vor Gott, der alles belebet und vor Christus, der vor Pontius Pilatus bezeugt hat das schöne Bekenntnis, daß du haltest das Gebot unbefleckt, unsträflich bis zur Erscheinung unseres Herrn Jesu Christi, welche zu seiner Zeit wird schauen lassen der selige und einige Herrscher, der König der Könige und Herr der Herren, der allein Unsterblichkeit hat, der in einem unzugänglichen Lichte wohnt, den kein Mensch gesehen noch sehen kann, welchem ist Ehre und ewige Macht.“ Daß in dieser Anrufung Pontius Pilatus erwähnt wird, macht wahrscheinlich, daß schon in der ältesten Taufformel, aus der unser Apostolikum herausgewachsen ist, des Pontius Pilatus gedacht wurde, wie er ja auch später in das Credo der christlichen Kirche gekommen ist. Der Verfasser reflektiert auch bereits über die Inspiration: „Die ganze Schrift ist von Gott eingegeben“, heißt es 2. Tim. 3, 16, „und ist nütze zur Lehre, zur

Überführung, zur Züchtigung in der Gerechtigkeit.“ Wenn 2. Tim. 1, 5 sagte: „Dieweil du von Jugend auf die Schrift weißt,“ so scheint der Verfasser mit der Schrift, die Timotheus von Jugend auf weiß, das Neue Testament zu meinen, da der ungefärbte Glaube der Großmutter Lois und der Mutter Eunike (1, 5), doch wohl der christliche Glaube ist, den sie Timotheus anerzogen, nicht der jüdische. Aber auch falls sich die Stelle auf das Alte Testament beziehen sollte, verrät sie eine Zeit, in der man sich nicht mehr auf die Gaben des Geistes, sondern auf das geschriebene Wort gründet. Paulus würde sich auf die Stimme des Geistes in uns berufen, nicht auf das geschriebene Wort. Wie der Verfasser den Gemeindegottesdienst geordnet wissen will, sagt 1. Tim. 2, 8: „So will ich nun, daß die Männer beten an allen Orten, und heilige Hände erheben, ohne Zorn und Streit.“ Nicht mit gefalteten, sondern mit zum Himmel erhobenen Händen betet der antike Mensch. „Desgleichen die Weiber in geziemendem Anstand mit Scham und Zucht sich schmücken, nicht mit Haarflechten und Gold oder Perlen oder köstlichem Gewand, sondern so, wie es sich Weibern geziemt, die sich zur Gottseligkeit bekennen durch gute Werke. Ein Weib lerne in der Stille, in aller Unterordnung. Zu lehren aber erlaube ich einem Weibe nicht, auch nicht, daß sie des Mannes Herr sei, sondern sie soll stille sein. Denn Adam ist zuerst gebildet, danach Eva. Und Adam ward nicht verführt, das Weib aber ward verführt, und hat die Übertretung begangen. Es wird aber selig werden durch Kindergebären.“ Das Bild der Gottesdienstgemeinde steht in diesen Worten klar vor, uns. Wie es bei dem antiken Gebete üblich war, betet man mit erhobenen Armen. Die Zahl der Frauen, die den besseren Ständen angehören, ist bereits eine beträchtliche, da die den Weibern gegebenen Weisungen sich in erster Reihe auf Einschränkung größter Einfachheit beziehen. Bei dem Verbote des künstlichen Haarpuzes stehen uns die hoch getürmten Frisuren mancher Frauenbüsten der

Kaiserzeit vor Augen, die große Zeitvergeudung und Gefallsucht beweisen. Eine andere Art von Eitelkeit bewegt manche Frauen sich als Rednerinnen vorzudrängen, was den Brief veranlaßt, solche Frauenrechtlerinnen auf die Schuld der Stammutter Eva hinzuweisen, die die Menschheit in das Verderben gestürzt hat. Statt sich über den Mann zu erheben, soll sich jegliche Tochter Evas in der Stille halten und durch Frömmigkeit, Kinderzucht und Werke der Wohltätigkeit sich Geltung verschaffen, nicht durch die Zunge. „Sie soll stille sein und gehorchen.“ Nur durch Dienen gelangt sie zur Herrschaft. Was in der Geschichte des Sündenfalls im Alten Testamente als Strafe gilt: „Mit Schmerzen sollst du Kinder gebären“, erscheint hier vielmehr als Gnade: „Durch Kindergebären wird die Frau die Seligkeit erwerben.“ Diese eingehende Besprechung der Frauenfrage zeigt deutlich, daß die Emanzipationsgelüste der früheren Korintherinnen im Konventikelleben immer wieder auftauchten. Gefallsüchtige Kirchgängerinnen mit turmhohen Frisuren und redelustigen Zungen machen den Aufsichtsfrauen, den Ältestinnen den Kopf warm und erregen dem Brieffschreiber die Galle, so daß er die Schuld des Sündenfalls zwischen Adam und Eva doch etwas ungerecht verteilt.

Aus all diesen disziplinären Vorschriften geht aber hervor, daß es bereits einen Klerus gibt, der seine ganze Zeit auf die kirchlichen Aufgaben verwendet und dafür von der Gemeinde bezahlt wird. „Wer als Soldat im Felde steht, der kümmert sich nicht um die Geschäfte des Broterwerbs, sonst kann er dem, der ihn zum Kriegsdienste geworben, nicht gefallen . . . Der Landmann, der sich mühen muß, hat den ersten Anspruch auf den Genuß der Früchte“ (2. Tim. 2, 4 f.). Der Schreiber, der sich so angelegentlich der materiellen Interessen des geistlichen Standes annimmt, wird ihm wohl auch selbst angehört haben. Im Prinzip kennt der Verfasser nur zwei Ämter, Älteste und Diakone. Die Ältesten heißen aber bald Pres-

byter, bald Bischöfe (1. Tim. 3, 1—7. Titus 1, 5—9). Es wird wohl dasselbe Amt hier so, dort anders genannt worden sein, bis mit der Zeit die Bezeichnung Bischof für den Vorsitzenden des Presbyteriums sich einbürgerte. Beide Namen sind für den Verfasser unserer Briefe noch Wechselbegriffe. Wenn aber Titus in jeder Stadt Presbyter einsetzen soll und dem Timotheus der Auftrag wird, die Presbyter in Lehre und Lebensführung zu überwachen, so wird einem einzelnen schon eine Autorität über mehrere Gemeinden zugestanden, die schließlich zum Episkopat führen mußte. In den Pastoralbriefen sind wir auf dem Wege zum Bistum, das in den ignatianischen Briefen dann als oberste Autorität fertig vor uns steht. Timotheus hat den Lehrern zu gebieten, sie sollten nicht falsch lehren, er selbst soll anhalten in Lehre und Schriftlesung und ist zu diesem Amte installiert unter Prophetie und Handauflegung des Presbyteriums (1. Tim. 4, 14). Ein einzelner, wenn auch nur als primus inter pares, ist also das leitende Haupt. Es gab sogar schon Vorsteher, die eine völlige Tyrannei über die von ihnen beherrschte Gemeinde ausübten, wie der böse Diotrophes 3. Joh. 9 f., der die Wanderlehrer hinauswarf und diejenigen, die sie gegen sein Verbot aufnahmen, exkommunizierte. Er „der der Erste sein will“, ist das erste Beispiel eines absolut regierenden Bischofs. Insofern diese Würde damit eine sehr bedeutende geworden ist, ist sie denn auch Gegenstand eifriger Bewerbungen. „Wenn einer ein Bischofsamt begehrt, der verlangt eine schöne Sache.“ Man strebt bereits nach dieser Würde und begehrt sie leidenschaftlich. Sie gibt das Vorrecht in der Versammlung zu reden. Daß vor allem gewandte Redner zu Bischöfen gesucht werden, „tüchtig zu überführen die Widersacher“ (Titus 1, 9), versetzt uns in die Zeit des Sektentreibens, für die in dieser Stelle nur schlagfertige Männer am Platze sind, die den Mund auf dem rechten Flecke haben. Wer zum Bischof geweiht wird, der erhält damit unter der Handauflegung und Predigt

der Ältesten eine eigene Amtsgnade, die in ihm wirksam ist und so wird Timotheus angewiesen, das Charisma nicht zu vernachlässigen, das ihm durch Handauflegung des Apostels gegeben wurde. Der Presbyter oder Bischof wird also durch eine feierliche Weihe unter Handauflegung und Ansprache des Presbyteriums ordiniert, und diese Priesterweihe teilt eine geheimnisvolle Gnadengabe mit, die Timotheus immer wieder in sich anfachen soll. Eine zweite Ehe ist sowohl Presbytern wie Diakonen verboten. Es gibt mithin einen geistlichen Stand, der besondere Pflichten, aber auch besondere Rechte hat, wie wir 1. Tim. 5, 17—20 lesen. „Die Ältesten, die wohl vorstehen, halte man zweifacher Ehre wert, sonderlich, die arbeiten im Wort und der Lehre.“ Daß mit der „Ehre“ die Bezahlung gemeint sei, besagt die Fortsetzung: „Denn die Schrift sagt: ‚Du sollst dem Ochsen, der da drischt, das Maul nicht verbinden‘, und: ‚Der Arbeiter ist seines Lohnes wert‘.“ Wir haben also einen bezahlten Klerus, dessen Amtsehre der Bischof gegen frivole Angriffe zu schützen hat. „Wider einen Ältesten nimm keine Klage an, außer bei zwei oder drei Zeugen.“ Nicht ein einzelner, sondern mehrere Unzufriedene müssen gegen einen Presbyter Beschwerden vorbringen, ehe der Bischof sie überhaupt zur Verhandlung bringen darf. „Die sich aber vergehen, strafe vor allen, auf daß die andern sich fürchten.“ Ist eine Rüge zu erteilen, so soll sie vor voller Gemeindeversammlung ausgesprochen werden, damit sie um so empfindlicher sei und nicht in einer Weise, die der Gerügte auf die leichte Schulter nehmen könnte. Es kam wohl auch vor, daß ein Presbyter allzu rauh und herrisch auftrat und dadurch die Gemeinde, die auf absolute Freiwilligkeit gestellt war, schädigte. Darum läßt dieser Paulus den als Bischof gedachten Timotheus ermahnen: „Einen alten Mann sollst du nicht schroff anfahren; sprich zu ihm wie zu einem Vater. Die jüngern Männer handle wie Brüder, die alten Frauen wie Mütter, die jüngern wie Schwestern in aller Sittsamkeit.“ Im kirch-

lichen Verkehr hat sich auch bereits darüber eine praktische Erfahrung gebildet, welche Leute zum Bistum sich eignen, welche nicht. So heißt es 1. Tim. 3, 2: „Es soll ein Bischof untadelig sein, eines Weibes Mann, nüchtern, besonnen, anständig, gastfrei (da er die Wanderlehrer beherbergen soll), lehrtüchtig, kein Weinsäufer, kein Raufbold, sondern mild, fern von Zank und Geiz, der seinem eigenen Hause wohl vorsteht, der Kinder hat, die gehorsam sind mit aller Ehrbarkeit. Wo aber einer seinem eigenen Hause nicht vorzustehen weiß, wie wird er die Gemeinde Gottes versorgen? Nicht ein Neophyt, damit er nicht aufgeblasen dem Verleumder ins Urteil falle. Er muß aber auch ein gutes Zeugnis von denen haben, die draußen sind, auf daß er nicht in Schmach gerate und Fallstricke des Teufels.“ So hören wir überall Mahnungen zur Vorsicht, denn die Gemeinde weiß, daß sie, von allen Seiten belauert, sich keine Blöße geben darf. Auch in betreff der Diakone mahnen die gemachten bösen Erfahrungen zur Behutsamkeit. Wenn Timotheus Diakone einsetzt, soll er nach 3, 8 keine zweizüngigen Leute nehmen, denn diese lieben es, Hegerereien zwischen den Presbytern und der Gemeinde anzurichten. Sie sollen nicht dem Wein ergeben sein, denn sie haben den Wein der Eucharistie zu verwalten; sie sollen nicht schändlichen Gewinn lieben, denn in ihren Händen befindet sich die Gemeindefasse. So hält der Verfasser 3, 10 für gut, daß man den Diakonen erst eine Probezeit auferlege: „Man prüfe sie zuerst, danach lasse man sie Diakone sein, wenn sie untadelig sind.“ Auch die Diakone sollen nur einmal verheiratet gewesen sein, denn die zweite Ehe galt als Beweis eines fleischlichen Sinns. Die Diakonissen sollen ehrbar sein, keine Klatzschwwestern, nüchtern, treu in allen Dingen, denn auch sie können bei ihrer Kranken- und Armenpflege und ihrem seelsorgerlichen Hin- und Hergehen in den Häusern viel Unheil stiften, falls sie diese Eigenschaften nicht haben. In dem allem verrät sich eine lange, zum Teil trübe Erfahrung, die die Kirche bereits

hinter sich hat und die sie bestimmt, feste Satzungen zu geben, wer zum Ältesten und zum Diakonen taugte und wer ein für allemal soll ausgeschlossen sein. Neben den Diakonissen findet sich noch ein anderes weibliches Amt, nämlich das der kirchlichen Witwen, der Ältestinnen. Wie die Männer unter dem Presbyterium standen, so war die Aufsicht der Frauen, das Lesen mit ihnen und ihre Seelsorge ausgezeichneten älteren Frauen übertragen. Man hielt, zumal im Orient, einen intimeren Verkehr des Presbyters mit den Weibern für unziemlich und so hatte man Aufsichtsfrauen, „Witwen“ genannt, die im Gottesdienst unver Schleiert die Aufsicht führten und den Unterricht besorgten, während Armen- und Krankenpflege den Diakonissen (lateinisch *ministrae*) zukam. Das erste Beispiel einer solchen „Witwe“ ist im Hirten des Hermas die Grapte, die dem Vorsteher Klemens (*Visio* 2, 4) entgegengestellt wird: „Schreibe zwei Exemplare von diesem Büchlein ab und schicke eines dem Klemens, das andere der Grapte. Klemens soll es in die auswärtigen Städte versenden; denn ihm kommt das zu. Grapte soll daraus die Witwen und Waisen belehren. Du selbst aber wirfst es in dieser Stadt mit den Presbytern lesen, die der Kirche vorstehn.“ Hier also haben wir eine solche Ältestin oder kirchliche „Witwe“. Jüngere Personen findet der Verfasser zu diesem Amte nicht geeignet und er weist auf die bedauerliche Erfahrung hin, daß solchen jungen Aufseherinnen schließlich doch wieder der Trieb kam zu heiraten und sie ihr abgelegtes Gelübde brachen. So kommt der Verfasser zu der Vorschrift: „Keine Witwe soll erwählt werden unter sechzig Jahren.“ Sie darf nur einmal verheiratet gewesen sein und soll sich um die Gemeinde verdient gemacht haben. Man nehme eine Bewerberin, „wenn sie Kinder aufgezogen, wenn sie gastfrei gewesen ist, wenn sie den Heiligen die Füße gewaschen hat, wenn sie Bedrängten ausgeholfen hat, wenn sie allen guten Werken nachgekommen ist“. Junge Frauen sind nach der Erfahrung des Verfassers zur Gemeindefaufsicht

nicht geeignet, weil sie nur müßig in den Häusern herumlaufen, „nicht allein aber müßig, sondern auch geschwätzig und vorwitzig, und reden, was sich nicht ziemt.“ Da auch diese kirchlichen Witwen auf Bezahlung Anspruch hatten, schlich sich der Mißbrauch ein, daß die Familien ihre Töchter versorgten, indem sie dieselben diesem Dienste widmeten und ihre Unterhaltung damit auf die Gemeinde überbürdeten. Die Pastoralbriefe (1. Tim. 5, 16) ordnen darum an: „Wenn ein Christ oder eine Christin in der Familie eine Altestin hat, mag er selbst sie erhalten, und nicht soll die Gemeinde damit beschwert werden, damit diese den wirklichen Witwen beistehe.“ Egoistische Motive kamen mithin auch im Kreise der „Heiligen“ zur Geltung, aber die Gemeinde ließ sich nicht durch schöne Vorwände täuschen, sondern nannte die Dinge beim rechten Namen.

An die gedrückte, schwierige Lage der Christenheit erinnern die Mahnungen, es an Erweisungen bürgerlicher Loyalität nicht fehlen zu lassen (Titus 3, 1). Mit besonderem Nachdruck schärft 1. Tim. 2, 1 das Kirchengebet für die bestehende Obrigkeit ein. „Ich ermahne dich zu tun Gebet, Fürbitte usw. für alle Menschen, für die Herrscher und alle Gewalthaber, damit wir ein ruhiges und stilles Leben führen mögen in aller Gottseligkeit und Ehrbarkeit.“ Zunächst zu beachten ist hier der Plural „für die Herrscher“, die Cäsaren. Zu Pauli Zeiten gab es nur einen Basileus, den Kaiser Nero. Dagegen seit Hadrian gibt es allerdings mehrere Herrscher, indem der Cäsar meist einen Mitregenten annahm, so Hadrian in seinem letzten Lebensjahre 137 den Aelius Verus, Antoninus Pius den jüngeren Lucius Verus und den M. Aurel usw. Dieser Plural ist also ein chronologischer Fingerzeig und drückt den Brief aus der Zeit des Nero hinab in die der Antonine. Die Motivierung des Gebets für die Kaiser deutet auf Zeiten, in denen man den Christen vorwarf, daß sie der Obrigkeit nicht treu seien, weil sie die Opfer an die Kaiser verweigerten. Um diesen Vorwurf zu

widerlegen ordnet der Verfasser an, daß wie in den Tempeln für beide Kaiser, den Augustus und den Cäsar, geopfert wurde, so sollte in den christlichen Versammlungen für die Herrscher das Opfer des Gebets dargebracht werden. Der Zweck dieser Vorschrift ist die Entwaffnung der Gegner, „damit wir ein ruhiges und stilles Leben führen können“. Nicht die Gesundheit der Kaiser, sondern das Wohlergehen der Gemeinde ist der Hauptzweck dieses Kirchengebets. Damit die Kaiser aufhören die Gemeinde zu beargwöhnen und zu verfolgen, wird in der Gemeinde auch für sie gebetet. Seit Tertullian haben sich darum auch sämtliche Apologeten auf diese Stelle berufen zum Beweise, daß die Christen keineswegs Feinde des römischen Staates seien. Auf die Verfolgung nehmen noch zahlreiche Stellen Bezug, so 2. Tim. 2, 11: „Treu ist das Wort: ‚So wir mit ihm sterben, werden wir auch mit ihm leben, so wir dulden, werden wir mit ihm herrschen, so wir verleugnen, wird er uns auch verleugnen.‘“ Offenbar ist dieser Logos in einer Zeit entstanden, in der es galt, nötigenfalls mit Christus zu sterben, das heißt in der Zeit der Christenverfolgungen. Unterstützt wird diese Zeitbestimmung durch die Tatsache, daß die Beziehung auf die Leiden Pauli in Antiochien, Konium und Lystra im zweiten Timotheusbriefe deutlich die Benützung der Apostelgeschichte verrät¹⁾. Unter die jüngsten Schriften des Neuen Testaments haben wir also die Pastoralbriefe nach diesen Indizien zu stellen.

Sahen wir in den katholischen Briefen, wie das bedrohliche Anwachsen der Gnostiker in der Kirche den judaistisch und den paulinisch gerichteten Christen ein Antrieß wurde, sich die Hand zu reichen, so ist für den Verfasser der Pastoralbriefe auch die Verfolgung durch die heidnische Obrigkeit und den heidnischen Pöbel eine Mahnung zu engstem Zusammenschlusse. Zu diesen Mahnungen

¹⁾ „Meine Verfolgungen, meine Leiden, dergleichen mir zu Antiochien, zu Konium, zu Lystra widerfahren sind“ (2. Tim. 3, 11).

zur Eintracht rechnen wir es, wenn Titus in dem Schlusse des an ihn gerichteten Briefes ermahnt wird: „Zenas, dem Gesetzeslehrer, und dem Apollos gib mit Fleiß das Geleite, daß ihnen nichts mangle. Es sollen aber auch die Unseren lernen gute Werke zu treiben, daß sie nicht unfruchtbar seien“ (3, 13 f.). Daß Paulus in dieser vagen Weise die guten Werke empfohlen habe, wird niemand glauben, der die paulinischen Briefe kennt. Für Paulus fließen die guten Werke aus dem Geiste, dessen notwendige Früchte sie sind. Sind die Personalnotizen und Grüße aber fingiert, so wird man notwendig fragen müssen, warum gerade diese Personen genannt und diese Mahnungen erteilt werden, und da liegt die Annahme doch nahe, daß der Verfasser der Weisung des Paulus zu freundlichem Verhalten gegen den Gesetzeslehrer und den alexandrinischen Rhetor den Lesern einen Wink geben wollte, wie sie sich selbst zu anderen Parteien stellen sollten. Durch diese Weisungen wird der Heidenapostel aber auch seinerseits zum Fürsprecher der Petrischen und Apollischen gemacht und die aus dem ersten Korintherbriefe entstandene Meinung widerlegt, als ob Paulische, Petrische und Apollische sich befehdet und gehaßt hätten. Der Pauliner, der unseren Brief verfaßte und der hauptsächlich die Gnostiker als Gefahr der Kirche betrachtet, sagt damit: „Paulus haßte weder die Gesetzlichen wie Zenas, noch die spekulativen Christen, wie Apollos, sondern nur die Gnostiker sind die Feinde, vor denen die Gemeinde sich hüten soll.“

Der Zweck der Komposition der Pastoralbriefe läßt sich nach dem Gesagten leicht erfassen. Für die Lehre und die Sitte hatte die neue Gemeinschaft ihren Kanon in den Briefen des Apostels und an dem Evangelium. Dagegen ihre Verfassungsordnungen ermangelten noch immer einer apostolischen Sanktion. Um nun auch die Kirchenordnung, wie sie inzwischen erwachsen war, kirchlich zu sanktionieren, wurden die Pastoralbriefe verfaßt. Wie die Haustafel des Epheserbriefes (Kap. 6) eine apostolische Hausordnung ein-

geschärft hatte, so wollte der Verfasser der Pastoralbriefe eine apostolische Kirchenordnung darbieten. Es lag nahe, dieselbe dem Apostel in den Mund zu legen, der so viele Gemeinden gegründet hatte und auch die Erfindung lag am Weg, daß Paulus nicht alle seine Gemeinden selbst organisieren konnte, sondern seine Schüler, unter denen Titus und Timotheus die bekanntesten waren, instruiert habe, wie sie ihre Gemeinden einrichten sollten. Unter Benutzung dieses einfachen Motivs sagte also der Verfasser, wie Paulus seine Gläubigen kirchlich verfaßt wissen wollte, wie auf judenchristlicher Seite Petrus ähnliche Kirchenordnungen durch den Mund des Clemens erläßt. Die Kirchenordnungen der Judaisten sind gegeben durch Petri Weisungen an Clemens, die der Heidenchristen durch Pauli Briefe an Timotheus und Titus. So entstanden die Pastoralbriefe.

Daß die Bearbeitung einer Kirchenordnung niemals so das Werk eines einzelnen Verfassers gewesen ist wie die Produktion eines Briefes oder einer Erbauungsschrift liegt in der Natur der Aufgabe. Die Frage, ob die drei Pastoralbriefe von demselben Verfasser herrühren, ist darum schwer zu entscheiden. Es kann bei der Redaktion des einen und anderen Briefes wohl der eine und andere Redaktor eine vorwaltende Rolle gespielt haben, aber Merkmale, die Hände zu unterscheiden, haben wir kaum. Die Übereinstimmungen sind augenfällig, die Differenzen unbedeutend. Es ist der gleiche pastorale Sinn und erbauliche Ton, der uns in den drei Aktenstücken entgegentritt, und schon der Kanon des Muratori stellt sie als paulinisches Trifolium zusammen¹⁾. Marcion hatte sie in seiner Sammlung der Paulinen nicht, sei es, daß er sie nicht kannte, sei es, daß er Briefe, die gegen seine Antithesen

¹⁾ Holzmänn, Pastoralbriefe S. 259, urteilt, daß die Pastoralbriefe und der erste Clemensbrief wie Erzeugnisse einer und derselben Werkstätte aussehen, womit also auch der Clemensbrief in die Zeit der Mitregentschaften herabrückt.

polemisierten, in seinem Kanon nicht brauchen konnte. Die Frage nach dem Orte, an dem die Pastoralbriefe geschrieben wurden, ist streitig. Man hat an Rom gedacht, dafür läßt sich geltend machen, daß der Verfasser gegen Marcion polemisiert, der in Rom eine von den kirchlichen Häuptern hart befehdete Wirksamkeit gefunden hatte. Auch ein Gebet für die Kaiser einzuführen, war dort am dringlichsten, wo sie residierten und langjährige Verfolgungen eine gedeckte Auslage empfahlen. Zu seiner Arbeit lagen dem Verfasser mehrere paulinische Weisungen an Timotheus vor und unsere letzten Nachrichten über diesen rufen Timotheus nach Rom. Dort war sein Nachlaß also zu finden. Auch die grüßenden und begrüßten Personen: Markus, Linus, Pudens, Claudia sollen nach der Tradition römische Christen gewesen sein. Selbst daß Titus 1, 6 und 1. Tim. 3, 10 von den Klerikern verlangt wird, daß sie unsträflich seien, hat man als eine Anspielung auf den römischen Bischof Anaklet, d. h. den Unsträflichen deuten wollen. Ein Rätsel würde dann aber bleiben, warum Petrus nicht erwähnt wird, dessen römisches Bistum doch schon bei Abfassung des ersten Petrusbriefes feststand. Es ist möglich, daß die paulinische Gruppe, aus der die Pastoralbriefe hervorgegangen sind, von einer solchen autoritären Stellung des Petrus nichts wissen wollte, aber dieses Schweigen über eine für die römische Gemeinde so wesentliche Sache ist gegen die Entstehung in Rom geltend gemacht worden. Die Briefe atmen auch keine Großstadtluft. Ihr Horizont ist ein enger. Die intimen Angelegenheiten einer kleinen Gemeinde sind das Hauptinteresse des Verfassers, nicht Weltmission und Eroberung. Über das Presbyterium und einen Vorsteher desselben hinaus reichen seine Verfassungspläne nicht. Die Zusammenfassung der Gemeinden zu größeren kirchlichen Verbänden liegt außerhalb seines Gesichtskreises; er ist ein Kleinstädter, der sich Sorgen macht um die flatschüchtigen Diakonissen, trunksüchtigen Kirchen-diener, die Heiratsgeschichten der kirchlichen Witwen. In

weite Fernen und Höhen streben seine Gedanken nicht. Eine Entscheidung für oder gegen Rom können freilich so unbestimmte Indizien auch nicht geben, und so wird auf die Frage nach dem Abfassungsorte die gewissenhafteste Antwort noch immer sein: Wir wissen's nicht.

Mit der Verwirklichung der Ordnungen, die die Pastoralbriefe einschärfen, war die altkatholische Kirche fertig. Sie hat ihren Klerus, sie hat ihre Herde und sie hat auch ihre Kezer. Dieses Bild der Kirche seit 150 nach Christus, das die Pastoralbriefe vor uns aufrollen, ist um so wertvoller, als der Verfasser keineswegs die Zustände idealisiert, sondern im Gegenteil hauptsächlich das ins Auge faßt, was der Besserung bedarf. So sind sie ein Beweis des ernstesten Sinnes, der in dieser Kirche lebte, und dieser Ernst verbürgte ihre Zukunft. Mit dem tiefen sittlichen Streben, der warmen Religiosität, der brüderlichen Gesinnung der Glieder der Gemeinschaft untereinander waren die Bande nicht zu vergleichen, die die Befenner der Staatsreligion oder der anderen zugelassenen Kulte zusammenhielten. Die feste Überzeugung der Gläubigen, in ihrer Kirche das Heil zu besitzen, stellte diese religiöse Gemeinschaft auf ihr eigenes Gewicht, so daß sie alle Wechsel und alle Stürme der Zeiten überdauerte. Das Ideal des Gottesreiches, das rein und fleckenlos vor Jesu Seele gestanden, hatte nun in der Kirche ein irdisches Abbild gefunden, aber indem es irdisch wurde, war es auch mit den Mängeln der Erde behaftet. Die Wirklichkeit der Idee Jesu immer näher zu bringen, sollte forthin die Aufgabe der Christenheit sein. Daß die Gläubigen diese Aufgabe mit entschlossener Tapferkeit angriffen, zeigen uns die Pastoralbriefe. Wer sich vergegenwärtigt, in welcher Welt diese Bischöfe solche Forderungen in ihren Gemeinden durchzusetzen wußten, wird vor dieser ältesten Hierarchie den Hut ziehen. Sie hat in einer in Auflösung begriffenen Welt den ersten Ansatz zu einer neuen Organisation geschaffen und damit Ungeheueres geleistet.

VI

Rückblick und Ausblick

Eine Religionsgemeinschaft, die jeder Nationalität abgesagt hatte und mit dem Staate in Feindschaft lebte, konnte eine Sammlung der für sie maßgebenden Schriften nicht entbehren. Ihr Gesetz mußte für ihre Befenner einen Mittelpunkt schaffen, der ihr Leben regelte und ein Band der Gemeinschaft für sie bildete. So wurde das Christentum Buchreligion. Die Loslösung der Kirche von Staat und Volkstum machte die Unterwerfung unter ein geoffenbartes Gesetz zur Bedingung ihres Bestandes. Fand die Gemeinschaft einen solchen geistigen Mittelpunkt nicht, so hatte sie auf keine Dauer zu rechnen. Die Herstellung eines Kanon war darum eine unerläßliche Aufgabe der neuen Religionsgemeinde. In einer Literatur fehlte es ihr bei dem regen Leben, das in ihr war und bei den Gepflogenheiten der Synagoge, von der sie ausgegangen war, nicht. Matthäus, Markus und Paulus hatten in dieser Beziehung Bahn gebrochen. Die siebenundzwanzig christlichen Schriften, die wir besprochen haben, setzten sich nach langen Schwankungen schließlich als Heilige Schrift des Neuen Testaments durch. Die jüngsten derselben verdanken selbst dem vorliegenden praktischen Bedürfnisse ihren Ursprung. Sie wurden verfaßt, um ein vollständiges Gesetzbuch des Glaubens und Lebens der Gemeinde bieten zu können. Eine volle Übereinstimmung darüber, welche Schriften zu diesem neutestamentlichen Gesetze gehörten,

war selbst zur Zeit des ersten christlichen Kaisers Konstantin noch nicht erreicht, ja sie besteht auch heute zwischen den morgenländischen und abendländischen Kirchen noch immer nicht. Es gehört zu den interessantesten Untersuchungen, welche Schriften Justin, welche Irenäus, Tertullian, Clemens, Origenes, Hippolyt, Eusebius, Hieronymus als inspirierte und normative gebrauchen? Unsere Nachrichten von dem Kanon des Pauliners Marcion und das von Kardinal Muratori aufgefundenen Verzeichnis der in der römischen (?) Kirche zugelassenen Bücher geben über das Urtheil in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts erwünschte Aufschlüsse, zeigen aber auch, wie weit die Meinungen damals noch auseinandergingen. Früher hatte man sich darüber geeinigt, welche Überzeugungen den christlichen Glauben unterschieden von den wilden Phantasien der Gnostiker und den exaltierten Meinungen der Separatisten. Eine Glaubensregel, die als Taufbekenntnis von jedem neuen Gliede der Gemeinde bestätigt werden mußte, gab darüber klare Auskunft. Aus dem Bekenntnis des Täuflings, der seinen Glauben zu Vater, Sohn und Geist bekennt, wurde im Laufe des innerkirchlichen Streits eine Norm, die den Christen nicht bloß von den Heiden, sondern auch von den Häretikern unterschied. In der apostolischen Zeit bekannte der Täufling seinen Glauben an den einen Gott und den einen Heiland und sagte damit den heidnischen Göttern ab. Jetzt wendet sich die Glaubensregel gegen die Kinder des eigenen Hauses. Die Formel wird erweitert, um auch die Irrlehren der Gnostiker und die Eigenweisheit der Separatisten auszuschließen. Nicht nur zu dem einen Gott, sondern auch zu der einen heiligen, allgemeinen Kirche muß sich der Täufling bekennen. Die Zusätze, die zu der ursprünglich einfacheren Fassung gemacht wurden, beziehen sich alle auf die Streitigkeiten, die wir bereits aus den katholischen Briefen kennen. In erster Reihe haben sie den Zweck, die Theorien der Gnostiker fern zu halten. Für die Gnostiker sind der wahre Gott

und der Welterschöpfer, der Demiurg, zwei verschiedene Personen. Die regula fidei läßt deshalb den Gläubigen bekennen: „Ich glaube an Gott den Vater, den allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erde.“ Der Vater und der Welterschöpfer sind nicht zwei Götter, sondern der Vater allein ist der allmächtige Schöpfer des Himmels und der Erde; außer ihm gibt es keinen Demiurgen. Die Gnostiker leugnen die menschliche Geburt Christi; der obere Christus hat sich mit Jesus von Nazareth erst bei der Taufe verbunden, die regula fidei bekennet: Er ist „geboren von der Jungfrau Maria“, er hat sich also nicht erst am Jordan dem Menschen Jesus gesellt. Die Gnostiker leugnen gemäß ihrem platonischen Gottesbegriff, daß der Logos leiden konnte; der Aon Christus entweicht vor der Kreuzigung und läßt den Juden den Menschen Jesus, oder er schiebt ihnen Simon von Cyrene, den Kreuzträger, unter. Die regula fidei bekennet deshalb: „Gelitten, gekreuzigt unter Pontius Pilatus und gestorben.“ Er ist nicht kreuzscheu entwichen, sondern er hat gelitten und wurde gekreuzigt und starb. Die Gnostiker sagen, das Gericht habe sich bereits vollzogen; wer nicht glaubt, ist gerichtet; die regula fidei bekennet: „Christus ist im Himmel, von dannen er wiederkommen wird zu richten die Lebendigen und die Toten.“ Die Auferstehung des Fleisches wird bekannt gegenüber denen, die behaupten, die Auferstehung des Bekehrten sei schon erfolgt, seine Bekehrung zu Christus sei seine Auferstehung. Den Separatisten gegenüber, die auf ihre besondere Strenge pochten und keinen Gefallenen wieder zulassen, die Sekten stiften und Spaltungen veranlassen, betont das Apostolikum die eine heilige Kirche, die Gemeinschaft der Heiligen und die Vergebung der Sünden. Also wesentlich im Gegensatz zu den Gnostikern und der Partei der Rigoristen, die man später auf den Namen des Montanus taufte, hat sich das Taufbekenntnis zur Glaubensregel erweitert. Bruchstücke dieses Bekenntnisses finden wir in den ignatianischen Briefen in Klein-

asien, bei Irenäus in Gallien, bei Tertullian in Karthago, bei Origenes in Ägypten. Der katholische Glaube, das heißt der der allgemeinen Kirche gemeinsame, ist der Inhalt dieser Glaubensregel, die gilt, wo Christen wohnen, vom Euphrat bis zu den Säulen des Herkules. Diese Glaubensregel sollte also einen Streit beenden, dessen Anfänge uns schon im Hebräerbrieфе, den katholischen Briefen und den Pastoralbriefen begegnen. Wer den so formulierten Glauben bekannte, galt als christlicher Bruder und hatte ein Anrecht auf den Friedensfuß, den Brudernamen und die Gastfreundschaft. Die Glaubensregel war die gemeinsame Formel, an der sich die rechtgläubigen Brüder erkannten und mit der die Missionsboten sich legitimierten. Wer sich zu diesem Glauben nicht bekannte, von dem heißt es 2. Joh. 10: „So jemand zu euch kommt und bringt diese Lehre nicht, den nehmet nicht auf und grüßet ihn auch nicht, denn wer ihn grüßet, macht sich seiner Werke teilhaftig.“ Das scheint engherzig, aber eine solche Glaubensregel war nötig, wenn die Kirche nicht in hundert Sekten zerfahren sollte.

Die Glaubensregel allein würde freilich die Expansivkraft der neuen Kirche eher beschränkt als verstärkt haben, aber man hatte ja daneben die heiligen Schriften und verlor das Bewußtsein nicht, daß die Glaubensregel ihre Autorität den heiligen Schriften verdanke und nicht umgekehrt. Der Beweis der Wahrheit wurde doch immer auf die von der Kirche angenommenen Schriften gegründet. In dem reichen und vielgestaltigen Inhalte dieses heiligen Buches waren die Ansätze zu allen religiösen und spekulativen Erkenntnissen gegeben, die die neue Weltanschauung begründeten. Durch sie wurde die Kirche der Boden, auf dem alle Probleme der Menschheit zum Austrag kommen konnten. Die Kirche wurde eine Schule der Aufklärung durch die Apologeten, die den Gözendienst als Aberglauben bekämpften, sie wurde Mystik durch Tertullian, der die Götter als Dämonen überall tätig sah, fürchtete und haßte. Sie wurde Philosophie in Origenes, der die Erlösung als

Weltprozeß faßte und die Welt als den Sohn bezeichnete, den Gott von Ewigkeit her zeugt. Sie wurde soziale Praxis in der Hierarchie, die jedes Elend in Pflege nahm und jede Gewalt ihrem Hirtenstabe unterwarf. Das Wort des Paulus: „Alles ist euer, ihr aber seid Christi,“ wurde so mit jeder Generation mehr zur Wahrheit. Das Neue Testament war noch nicht der Baum, in dem alle Vögel unter dem Himmel wohnten, aber es war das Samenkorn, aus dem er hervorging.

Die nächste Aufgabe der Kirche war die Überwindung der alten Götter, die Befreiung der Menschheit von der Last heidnischer Sitten und Überlieferungen. In diesem Kampfe steht die Kirche, die mit der schwärmerischen Erwartung des Weltendes sich eingeführt hatte, unter dem Banner der Freiheit und Aufklärung. Die Apologeten sind Aufklärer, geschworene Feinde des Aberglaubens. Emanzipation der Menschheit von der Last abergläubischer Überlieferungen und der Tyrannei eines heidnischen Priestertums ist ihre Losung. Die Christen heißen „Atheisten“, weil sie den Glauben an die Götter bekämpfen; dieser Kampf stellt sie aber in eine Reihe mit den philosophischen Schulen, die den Polytheismus monotheistisch auslegen. Sie berühren sich vor allem mit Plato, der die Gottheit als das absolut Gute und Reine betrachtete und darum den heidnischen Mythos mit seinen allzu menschlichen Göttern ablehnte. Auf diesem Gebiete der Gottesvorstellung hatte die Philosophie Platos der neuen Religion gewaltig vorgearbeitet. Die Stoa hatte die sittlichen Begriffe der Menschheit vertieft. Eine Zeit, die sich so ernstlich mit der Frage quälte, was das Gute sei, konnte keine unsittlichen Götter brauchen. Ihr diente nur eine Gottheit, die selbst gut war. Die alten Götter konnten aber nicht gut sein, denn sie waren blinde Naturmächte. Der Gott der Christen dagegen war eitel Güte, Vater und Sohn. Darum verdrängte der Vater im Himmel, den Jesus lehrte, den Göttervater, dessen Schelmenstreiche Ovid besang. Was

die neue Religion brachte, war das, was die Welt brauchte. Die Zeit des Polytheismus war abgelaufen. Das Gefühl der Einheit der Gottheit war durchgedrungen. Ihre Scheidung nach den Elementen oder nach der nationalen Tradition war dem Gemüthe fremd geworden. Einzig und allein das Judentum scheint auf den ersten Blick geeignet, dem religiösen und sittlichen Bedürfnisse der Zeit zu genügen. Das Judentum war eine monotheistische und eine sittliche Religion, das erklärt seine Erfolge. Aber je mehr es nach dem Untergang seines Staats aus einer lebendigen Volksgemeinde zu einer Synagogengemeinde wurde, um so mehr erstarrte es in Ritualismus und Talmudismus. Dazu war es ein Nationalkult, und zwar ein Kult der verachtetsten und verhaßtesten Nation, die durch ihre letzten Missethaten immer mehr den andern Völkern sich entfremdet hatte. Das Christentum dagegen brachte alles Beste des alttestamentlichen Glaubens in geläuterter Form, es hatte alles jüdisch Nationale abgestreift, es lehrte den Glauben an eine einige und gute Gottheit, den Plato verlangte und bot doch auch wieder in seinem Glauben an Vater, Sohn und Geist, an Engel und fürbittende Heilige zahlreiche Anknüpfungspunkte für die ererbten polytheistischen Traditionen und Bedürfnisse. So kam es, daß im Wettbewerbe der Kulte die christliche Kirche alle Tempel und Mysterien schlug. Wer das Rabbinentum des zweiten Jahrhunderts und seine greisenhafte Scholastik vergleicht mit den zukunftsfrohen Verkündigern des neuen Evangeliums, kann keinen Augenblick im Zweifel sein, wer den Sieg behalten mußte. Nur der Universalismus des Christentums, wie es die Schüler Pauli lehrten, entsprach den Forderungen der Zeit, denn ein Weltreich konnte nur eine Weltreligion brauchen, keinen Nationalkult. So war das Christentum, gegen das die Cäsaren kämpften, doch die prädestinierte Religion für das römische Weltreich. Von den überlieferten Kulturen hatten nur noch die einige Widerstandskraft, die sich an feste Institutionen anlehnten. Dahin gehörte der

Mithrasdienst, der mit seinem geheimnisvollen Kultus des Naturjahrs, mit dem Nimbus eines Lichtgotts aus Osten und mit seiner vielstufigen Hierarchie große Anziehungskraft übte und einen starken Rückhalt besaß, weil er die Religion der Armee war. Aber der barbarische, inhumane Charakter seiner Prüfungen und Entföhnungen mußte feinere Gemüter von diesem Kultus abschrecken und als die Armee verfiel, verfiel auch er. Eine ähnliche Verwandtnis hatte es mit dem Kaiserkultus. Weil er Symbol der Allmacht Roms sein sollte, wurde die Beteiligung an ihm vom Staate erzwungen. Er war getragen von einer großartigen Organisation und jede Provinz hatte ihren Vorstand und ihre Septemviri, die über der Verehrung des Genius des Kaisers wachten. Renan will in dieser Hierarchie sogar das Vorbild und Muster der christlichen sehen¹⁾. Aber gerade die Kaiser, die am eifrigsten auf ihrem Kultus bestanden, Caligula, Domitian, Heliogabal, waren doch allzu erbärmliche Götter und mit dem Fall der Kaiser verschwand auch die Kaiserreligion. Nur die christliche Kirche stand auf eigenen Füßen. Auch als die Nationen das Joch der Römer, die ihnen das Christentum gebracht hatten, abwarfen, warfen sie das Joch der Kirche nicht ab, weil deren Herrschaft auf innere Zugehörigkeit und Überzeugung gebaut war, nicht auf äußere Gewalt. Land für Land brach die Römerherrschaft zusammen, Land für Land blieb dem Bischofsstabe unterworfen oder beugte sich ihm aufs neue. Eine Gemeinschaft, wie sie uns in den Pastoralbriefen entgegentritt, stand auf ihrem eigenen Gewicht. Sie bedurfte keiner Legionen und keines Cäsars. Das Römerreich mochte fallen, die Kirche bestand.

Natürlich fehlte es auch jetzt nicht an Versuchen konservativer Staatsmänner und Philosophen, das Alte zu retten, aber der Polytheismus hatte keine Zukunft mehr. Die

¹⁾ Vorträge in der Hibbert-Gesellschaft zu London. Leipzig, Wigand, 1880.

erste Aufgabe aller Religion ist, dem Menschen einen Halt zu geben gegen die Übermacht der Sinnlichkeit, wenn aber die Religion selbst sinnlich wird, wer schützt dann den Menschen vor seinen Göttern? Daß der Verfall der Sitten eine notwendige Folge der Abgötterei sei, hatte Paulus im Römerbriefe mit zerschmetternder Wucht dargelegt. Hatte sich die Welt mit dieser Erkenntnis durchdrungen, so gab es für sie keine Vermittlung mehr mit dem alten Wesen. Ein Weg, den alten Kultus zu retten, schien manchen Staatsphilosophen der zu sein, daß man den Polytheismus als Monotheismus auslegte. Diesen Versuch machten die Neuplatoniker, die nach Weise der Logos-spekulation der Alexandriner die vielen Götter als ewige Zeugungen der einen Urgottheit begriffen. So meint Plotin, es sei nicht würdig von der Gottheit gedacht, daß man sie, wie die Christen tun, auf einen einzigen Sohn beschränke, vielmehr ist die Gottheit in den ganzen Reichtum der Erscheinungen ausgegossen. Enneaden von Göttern hat sie gezeugt und zeugt sie noch immer. Was die Mythen von diesen Göttern erzählen, muß begrifflich gedeutet werden. Chronos, der seine Kinder verschlingt, ist das All, das seine Gestaltungen in sich zurücknimmt. Narciß, der sich in sein Bild verliebt und in den Strom hinabsinkt, bedeutet die Seele, die, vom Reize der Sinnlichkeit verführt, in der Materie untergeht. Die Götter und Heroen haben ihre Werke, wie der Heiland der Christen, zum Heile der Menschen vollbracht. Die Frage stand also jetzt so: Hat Jesus die Welt erlöst, als er sich an das Kreuz schlagen ließ, oder Apollo, indem er sich seiner Gottheit entäußerte und als Knecht Admets Sklavendienste verrichtete, oder Herkules, als er zum Wohle der Menschheit seine zehn Arbeiten vollbrachte? Da ist denn von vornherein klar, daß dieses platonisierte Heidentum keine Aussicht hatte, gegen das Christentum sich zu behaupten. Häupter, die Lorbeerkronen oder Rosenkränze getragen, eignen sich nicht mehr für den Heiligenschein. Dem Ver-

folger der keuschen Daphne stand die Erlöserrolle, die die Neuplatoniker ihm zuteilten, schlecht zu Gesicht. Der Versuch, den alten Glauben zu vertiefen, indem man die Götter versittlichte, mußte mißlingen, denn diese Götter waren nicht sittlich, sie waren brutale Naturmächte. Die Götter der Christen waren, was sie von sich aussagten, der Vater, der Sohn, der Geist; die Götter der Heiden aber waren ursprünglich etwas anderes gewesen als was jetzt die Philosophen aus ihnen machten; das wußte jedes Kind. Daß Hylas, den die Nymphen hinabziehen, die in die Materie herabgesunkene Seele sei, glaubten die Heiden so wenig als heute ein Katholik glauben würde, der Sturz des heiligen Nepomuk in die Moldau bedeute den Fall der Seele in die Endlichkeit. Die Massen glaubten den Mythus als Superstition, nicht als Philosophie und wenn man ihnen ihre seitherige Religion als tiefsinnige Allegorie auslegte, machte man sie nur an ihren Göttern irre und besorgte damit die Geschäfte der Christen, die man bekämpfen wollte. Ein Glaube muß geglaubt werden; ein für den Verstand in der Retorte der Reflexion destillierter Glaube ist Dampf, und sobald die künstliche Erhitzung verstiegen ist, wird er zu Wasser. Dem tödlichen Spotte der Sophisten waren die Olympier erlegen und sie blieben tot, wie auch die Philosophen der Restauration sich quälen mochten, ihnen neues Leben einzuhauchen. Die heidnischen Kulte, wenn man ihre Anhänger zusammenzählte, hatten natürlich noch lange die erdrückende Mehrheit, aber kein einziger Kult hatte eine so feste Organisation, eine solche innere Übereinstimmung, eine solche Sicherheit vor nationalen Spaltungen und vor allem einen so festen Glauben an sich und an die eigene Zukunft. Daß es aber gerade darauf ankam, lehrte der Erfolg. Die römischen Staatsmänner glaubten noch immer das Proletariat verachten zu können, das sich hier religiös organisierte. Sie vergaßen dabei nur, daß für die Religion nicht die Gebildeten den Ausschlag geben, sondern die Massen. Religiöse Be-

wegungen steigen aus der Tiefe in die Höhe. Die Hochgestellten machen keine neue Religion und meinen keine zu brauchen, aber um so sicherer unterliegen sie den „viel zu vielen“, über die sie spotten. Ihre Mitwirkung besteht darin, daß sie den alten Glauben zersetzen, haben sie aber diesen auch bei dem Volke in Verachtung gebracht, dann treibt der horror vacui den gemeinen Mann, sich neue religiöse Vorstellungen zu suchen, die den Gebildeten so unheimlich sind wie die alten, die sich aber durchsetzen, mögen die Philosophen sie billigen oder verwerfen. Religion tödtet die Volksseele, nicht die Philosophie. Auch jetzt hieß es: „Der die Braut hat, der ist der Bräutigam.“ Die Geschichte hatte ihr Urtheil gesprochen. Als das letzte Idol, die Statue der Victoria, aus der Kurie des römischen Senats durch Valentinian II. entfernt wurde, legte der Senator Symmachus eine Schutzrede für sie ein. Wir besitzen seine „Relation an den Cäsar“, die man den Schwanengesang des sterbenden Heidentums genannt hat. Alles, was in unseren Tagen für das Recht der Pietät in der Welt, für Aufrechterhaltung des Glaubens der Väter, für das Erprobte und Alte gesagt zu werden pflegt, alles das macht dieser „letzte Römer“ für die alten Götter geltend, und zwar in einer feinen und klassischen Weise. Noch breitet die Antike einen leisen Glanz um diese heidnische Staatschrift, der gleichsam der letzte melancholische Abend-schimmer nach dem untergegangenen Tage ist. Der Tempel des Jupiter Ammon ist im Sande verweht, den Tempel des Jupiter Capitolinus haben die Germanen geplündert, um so angstvoller breitet der Senator seine schützende Hand über das letzte Heiligtum Roms. Zunächst redet Symmachus von den Thronen der Cäsaren, die nur feststehn, wenn diese das Gefühl der Pietät in den Völkern pflegen; er beruft sich auf das Vorbild der früheren Kaiser, die auch als Christen dennoch den Kult der Götter schützten; er sucht zu rühren durch den Hinweis, daß man durch den Sturz der Idole die Ruhe der Sterbenden störe und die

Gewissen verwirre. „Vor allem schone den Altar der Victoria, wer nicht ein Freund der Barbaren ist. Wer das Numen nicht glaubt, der ehre wenigstens den Namen. Laßt der Curie das Bild, das sie zierte, an das Roms größte Erinnerungen geknüpft sind . . . Erlaubt, ich beschwöre euch, daß wir als Greise unseren Nachkommen hinterlassen, was wir als Knaben überkommen haben. Die Macht der Liebe zum Altgewohnten ist groß. Auf jenem Altar liegt die Einigkeit aller und die Treue jedes einzelnen. Wo sollen wir nun eueren Gesezen und euch Treue schwören?“ „Roma,“ ruft der Redner aus, „tritt vor euch hin, ihr Cäsaren, und spricht zu euch: ‚Ehret meine Jahre, in die mich der fromme Ritus geführt hat. Laßt mich die urahnlichen Zeremonien feiern, denn mich gereut ihrer nicht. Laßt mich auf meine Art leben, denn ich bin frei. Dieser Kultus hat den Erdkreis meinen Gesezen unterworfen, diese heiligen Handlungen haben Hannibal von den Mauern, die Semnonen vom Kapitol zurückgetrieben. Soll ich dazu aufbewahrt sein, daß ich als Greisin zurechtgewiesen werde? Die Befehrung des Alters ist schmachvoll und zu spät.“ Dabei wird nach der Priester Weise hingedeutet auf die sichtlichen Strafgerichte, die hereingebrochen seien, seit man die Tempel ihres Eigentums beraubt habe und endlich kommt auch noch der uns gleichfalls wohlbekannte Hinweis auf die Steuerzahler. Nicht nur die Christen zahlen Steuer, sondern auch die Heiden. Die Heiden können also verlangen, daß man ihre Kultusbedürfnisse ebensogut befriedige wie die christlichen. Auch der Zug fehlt nicht, der in solchen Apologien ständig ist, daß behauptet wird: im Grunde verehrten ja alle Religionen denselben Gott. Während früher das Heidentum die Christen als Atheisten brandmarkte, sagt jetzt der Redner: „Billig ist es, daß wir im letzten Grunde die Einheit dessen annehmen, was alle verehren. Wir schauen dieselben Sterne; das Gewölbe des Himmels ist uns gemeinsam, es umfängt uns derselbe Erdkreis. Was liegt an der Verschiedenheit der Wege? Auf einem

einzigem Wege kann man nicht zu einem so ungeheueren Geheimnisse dringen.“ Nur noch ein Weg neben anderen will jetzt das Heidentum sein. Wir glauben all an einen Gott! So reden sterbende Religionen. Der siegreiche Christus spricht: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben, niemand kommt zum Vater, denn durch mich.“





BS2390 .H3 / copy 1 / vol 2
Hausrath, Adolf, 1837-1909.
Jesus und die neustamentlichen Schrif

BS
2390
H3
v.2

THEOLOGY LIBRARY
SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT
CLAREMONT, CALIFORNIA

228853

